BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIII
F
24
NAPOLI

XXIII
F
24

Digitized by Google

DE LA
NATURE.

TOME SECOND.

A

ELIA

DE LA
NATURE.

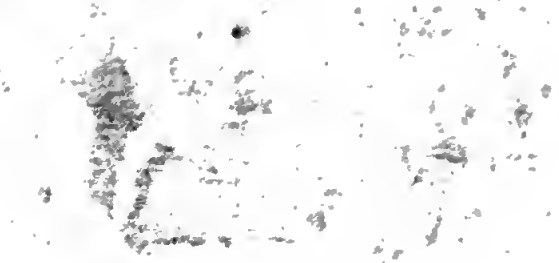
PAR J. B. ROBINET.

Τῆς φύσεως γραμματεὺς ἦν τὸν κάλαμον
ἀποβρέχων ἔυνουν. SUID. de ARIST.

TOME SECOND.

A AMSTERDAM,
Chez E. VAN HARREVELT.
M. DCC. LXIII.

BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI



PRÉFACE.

Il y a des matieres ſi délicates, qu'on ne ſauroit preſque y toucher ſans jetter l'allarme dans les eſprits. Alors quelle que ſoit la droiture d'un Auteur, & quelque circonſpection qu'il apporte dans la maniere de traiter ſon ſujet, il s'expoſe toujours aux reproches les plus vifs. Un mot échappé, mal reçu, mal interpreté, eſt une étincelle qui tombe ſur des matieres combuſtibles, & cauſe un incendie conſidérable. Les gens d'un zele méfiant, & d'un eſprit méticuleux, ſoupçonnent par-tout de l'erreur, &, qui pis eſt, de la mauvaiſe intention. Leurs ſoupçons ont été quelquefois juſtifiés: c'eſt aſſez pour leur perſuader qu'ils ſont toujours juſtes. Il faut qu'il y ait du mal par-tout où ils en ſuppoſent: il n'y a le plus ſouvent que celui qu'ils y mettent. De cette diſpoſition d'un très grand nombre de perſonnes trop promtes à intéreſſer la Religion dans les ſujets qui lui ſont les plus étrangers, il arrive qu'on n'oſe traiter des choſes ſérieuſes & importantes, qu'en tremblant, & d'une maniere qui annonce que l'ame n'eſt point dans cet état de calme & de liberté ſi néceſſaire dans la recherche du vrai.

Cette réflexion n'a point encore ici d'application, & j'eſpere qu'elle n'en aura point du

tout. Je parle aux hommes avec autant de confiance & de liberté, que je penſe devant Dieu. Ma droiture m'excuſe au tribunal du Très-haut: & ſi j'ai beſoin de juſtification aux yeux des hommes, je la trouverai dans le diſcernement & la bonne foi de mes Lecteurs. Je ne me les repréſente point comme des tyrans qui loin de ſouffrir patiemment qu'on cherche la vérité, tendent des embuches à la ſimplicité d'un auteur, pour la ſurprendre, & avoir occaſion de le perſécuter. J'aime mieux leur ſuppoſer aſſez de jugement & de bonne foi pour diſtinguer l'homme droit qui cherche ſincérement la vérité, de l'impie & du libertin qui ont intérêt à l'obſcurcir; le paiſible raiſonneur qui reſpecte les ſentimens d'autrui, expoſe naïvement les ſiens, & voit ſans chagrin qu'on donne la préférence aux autres, de ces eſprits impérieux qui voudroient nous aſſervir ſous un joug qu'ils refuſent de porter; le philoſophe diſcret qui n'a point cherché à ébranler la foi de ſes concitoyens, mais plutôt à la rendre ferme & inébranlable en l'éclairant, de l'ennemi de toute Religion qui prétend y ſubſtituer un ſcepticiſme commode; celui-en un mot, qui ſe propoſe d'épurer la notion de la Divinité en la dégageant d'une foule d'idées humaines dont elle lui ſemble ſurchargée, de l'impie qui voudroit anéantir toute idée de Dieu.

J'ai ſenti combien il étoit à charge de penſer autrement que les autres. J'ai ſouhaité de me rapprocher du ſentiment ordinaire ſur les attributs de la Divinité, & de m'en rapprocher par raiſon & par conviction. Qu'exiger de plus? Mais pouvons-nous maîtriſer la maniere dont les objets nous affectent?

C'eſt un grand préjugé contre un auteur, que de le trouver ſans ceſſe en contradiction avec ſes maîtres: cette ſingularité eſt preſque toujours taxée d'orgueil. Rien au contraire ne prévient plus en ſa faveur que de le voir ſuivre ces génies vaſtes & ſublimes, qui doués d'une force ſupérieure de penſer, ſemblent devoir emporter tous les autres eſprits dans la ſphere de leur activité. Je ne ſaurois faire aſſez de cas de l'eſtime des gens qui jugent par prévention, pour affecter des ſentimens que je n'ai pas.

Je puis me défier de mes lumieres, & je m'en défie. La preuve en eſt ſenſible. Si l'amour du vrai ne dominoit en moi l'amour-propre, je m'en tiendrois à ma façon de penſer: j'en ferois mon idole: je l'adorerois en ſecret, craignant de la voir renverſée ſi je l'expoſois en public.

Il naît de l'amour pur de la vérité & du ſentiment que l'on fait tout ce qui dépend de ſoi pour la connoître & la ſuivre ſelon ſa capa-

cité, une certaine confiance accompagnée de joie intérieure qui fait ſurmonter toute conſidération humaine. Après tout, l'avantage d'être deſabuſé ſi l'on ſe trompe, ou confirmé dans ſon opinion ſi elle eſt juſte, vaut bien les risques d'eſſuyer une critique ſage & modérée, même une critique chagrine & emportée.

Je n'attache à mon ſentiment que le caractere de certitude qu'il peut avoir. J'avoue qu'il en a un très fort dans mon eſprit, ce qui me fait prendre quelquefois le ton affirmatif; mais en voyant tant de grands hommes ſe tromper avec la meilleure intention du monde, après avoir fait tout ce qu'on peut moralement pour éviter l'erreur, & du reſte intimement convaincus d'avoir rencontré le vrai, ne devons-nous pas craindre l'illuſion? J'ai examiné mes idées dans la ſimplicité du ſens commun & de la raiſon naturelle. Je les livre à la diſcrétion des ſavans, dans le deſſein de les méditer encore de nouveau : car je m'occuperai toujours avec un nouvel attrait de ces grands objets. Comme je public aujourd'hui les raiſons qui me ſemblent fortifier mon ſentiment, ſi plus de connoiſſances acquiſes & de nouvelles réflexions me donnoient à connoître dans la ſuite que j'ai pris pour le vrai ce qui n'en avoit que l'apparence, une fauſſe honte ne m'empêchera point de

le publier. Il y a moins de honte à ſe tromper, que de gloire à reconnoître ſon erreur. Tels ſont mes ſentimens. Si quelqu'un m'en ſuppoſoit d'autres, il pourroit me juger d'après lui, mais il me jugeroit mal.

Combien de vérités aujourd'hui inconteſtables, n'ont été dans leur nouveauté que des paradoxes, ou même des héréſies! Combien d'erreurs reconnues pour telles de nos jours, ont paſſé pendant pluſieurs ſiecles pour des vérités! En fait d'opinions, il ne faut ni s'effrayer de la nouveauté, ni ſe laiſſer ſéduire par l'antiquité, quelque reſpectable qu'elle ſoit.

On m'a reproché ailleurs trop de préciſion, comme ſi j'avois plutôt voulu faire entrevoir la vérité, que la montrer. On dira peut-être que je ſuis tombé ici dans le défaut contraire. A la bonne heure. Plein de mon ſujet, j'ai écrit avec cette confiance que donne une intention pure, ſans me rien déguiſer de ce qui pouvoit m'être contraire. Les raiſons ſe preſſoient, & j'avoue qu'il m'a été impoſſible de mettre plus d'ordre dans leur tumultueuſe abondance. La confuſion des lumieres n'en obſcurcit point l'éclat. Les raiſons s'éclairent par réflexion. Les eſprits ſont ſi différens que celle qui frappe les uns, ne touche pas mê-

me les autres. Mais dans la grande variété, il y en a toujours quelqu'une qui fait impreſſion & par qui les autres ont leur effet. Traitant une matiere auſſi difficile & auſſi délicate, ayant preſque tout contre moi, la raiſon exceptée, il n'étoit pas queſtion d'effleurer légérement mon ſujet, il falloit au contraire l'enviſager ſous toutes les faces, en approfondir tous les points, répondre à tout, ou tout prévenir, autant que je le pouvois, montrer au moins que je n'avançois rien indiſcrétement, ſans l'examen le plus réfléchi, le plus détaillé, le plus droit. Il y a des hommes que le préjugé aveugle au point, qu'il faut, pour les éclairer, les plonger dans un fleuve de lumieres.

Ayant expoſé ailleurs la marche que j'ai ſuivie dans cette diſcuſſion importante, je me trouve diſpenſé d'en parler ici. On peut conſulter la Table analytique de ce Tome, ſur le Chapitre LXXXIX. Je joins ſeulement à cette courte Préface, une Lettre que j'écrivis le 18 Mai 1762 à l'Editeur du Journal des Savans qui ſe réimprime dans cette ville, laquelle fut inſérée dans le ſecond Volume du même mois pag. 520.

„ Il eſt temps de mettre fin aux conjectures
„ du Public ſur l'auteur du livre intitulé *De la*
„ *Nature*. Je déclare donc nettement que

„ j'ai fait cet ouvrage, quel qu'il ſoit, bon ou
„ mauvais; & je vous prie, Monſieur, de
„ vouloir bien inſérer cette déclaration dans
„ votre Journal. Je ne m'attendois pas néan-
„ moins à être obligé de me juſtifier d'avoir
„ gardé l'anonyme.

„ *Ne vous nommez pas*, me diſoit-on; *l'eſ-*
„ *pece de violence que la Renommée fait à un*
„ *Auteur qui ſe cache, eſt peut-être le triomphe*
„ *le plus flatteur qu'elle puiſſe lui rapporter.* On
„ me l'a dit, & mon amour-propre s'eſt
„ laiſſé prendre à ce piege. Voilà ma foi-
„ bleſſe, en voici la peine. On me ſoup-
„ çonne de n'oſer avouer un livre que j'oſai
„ compoſer & publier. Ceux qui font de
„ pareils jugemens ne ſont ordinairement gue-
„ re diſpoſés à croire aux proteſtations. Ils me
„ croiront s'ils veulent: mon ſilence, qu'ils
„ ont ſi malignement interpreté, n'a point eu
„ d'autre principe que la condeſcendance dont
„ je viens de parler. Je ſacrifie volontiers mon
„ ſentiment à celui d'autrui, quand l'évidence
„ ne s'y oppoſe pas, mais je n'ai en vérité
„ point aſſez de force d'eſprit pour m'oc-
„ cuper pluſieurs années d'un travail que je
„ n'oſerois reconnoître, ni aſſez de conſtan-
„ ce pour ſoutenir ſi long-temps une pareille
„ contradiction avec moi-même.

„ Mon livre a été ſucceſſivement attri-
„ bué à des Auteurs (*) célebres par des
„ Ouvrages que je conviens être beaucoup
„ au-deſſus du mien, c'étoit lui faire trop
„ d'honneur. La différence ſembloit devoir
„ les mettre à l'abri du ſoupçon, & pour-
„ roit me ſervir d'excuſe. Cette différence-
„ là même les autoriſoit auſſi à n'être rien
„ moins que flattés des mépriſes du Public ;
„ quelques-uns s'en ſont plaints amérement.
„ Je n'en ſuis que plus obligé de me hâter de
„ diſſiper les ſoupçons dont ils s'offenſent.

„ Si j'ai fait un mauvais livre (*a*), il eſt
„ juſte qu'on m'en impute, à moi ſeul, tout
„ le mal, de quelque eſpece qu'il ſoit; & je
„ regrette ſincérement que mon ſilence ait
„ donné lieu de l'imputer à d'autres. Plus le

(*) Il n'en ai pour garant qu'une vingtaine de lettres écrites de Paris, de Londres, de Geneve, &c tant à moi qu'à quelques perſonnes qui me les ont communiquées On lit auſſi dans *The Gazetteer and London daily Advertiſer Numb.* 10345. *Friday*, *June*, 18, 1762, au n. 16 d'une liſte de Livres, cette annonce *De la Nature par l'Auteur des Mœurs.* 8. 1761.

(*a*) „ Les Auteurs de la *Bibliotheque des Sciences &*
„ *des Arts*, l'ont ainſi annoncé : c'eſt un *Livre fort ſin-*
„ *gulier, dont il y auroit beaucoup de bien & beaucoup de*
„ *mal à dire.* On conçoit aiſément quel avantage je pour-

„ mal ſeroit grand, plus je me ferois un de-
„ voir de probité de m'en déclarer l'unique
„ auteur. Au-reſte mes intentions étoient ſi
„ droites que je n'ai point du tout de peine à
„ faire cet aveu. Si l'équilibre des biens &
„ des maux, ou tel autre article ſemble à
„ quelques-uns ſujet à de fâcheuſes conſé-
„ quences, qu'ils ſoient perſuadés que mon
„ eſprit ne les a point vues, que mon cœur
„ les deſaprouve, que quand j'y réfléchis je
„ me confirme de nouveau que je n'ai rien dit
„ de contraire aux vérités reſpectables: qu'ils
„ prennent garde que ces conſéquences fâ-
„ cheuſes ne ſoient plutôt dans leur imagi-
„ nation que dans mon livre. S'ils vouloient
„ bien s'en tenir à ce que je dis préciſément,
„ je crois qu'ils me rendroient la juſtice qui

„ rois tirer d'un pareil jugement, ſi j'étois jaloux de m'en
„ prévaloir. Partiſan de l'équilibre du bien & du mal, je
„ penſe bien que mon livre y eſt ſoumis comme toutes les
„ choſes humaines. Du bien ſans mal, du mal ſans bien:
„ deux chimeres. Plus de mal que de bien, plus de bien
„ que de mal: point d'équilibre. Avec peu de bien & peu de
„ mal, mon ouvrage rentreroit dans la claſſe inférieure
„ des Etres qui, ayant peu de bonnes qualités, en ont
„ auſſi peu de mauvaiſes. Mais beaucoup de bien & beau-
„ coup de mal, c'eſt le partage de l'eſpece la plus excel-
„ lente. Qu'y a-t-il de meilleur & de pire que l'homme?

„ m'eſt due. Ce n'eſt pas trop demander, „ puiſque je ne veux jamais dire ni plus ni „ moins que ce que je dis.

„ Pourquoi ne juger preſque jamais les „ gens ſur ce qu'ils diſent, mais ſur ce qu'on „ leur fait dire, jamais ſur ce qu'ils penſent, „ mais ſur ce qu'on leur fait penſer? Avec „ cette méthode on pourroit faire mentir la „ Nature & déraiſonner le bon-ſens. Un écri- „ vain a mis des années entieres à méditer & „ approfondir ſon ſujet, il l'a laiſſé mûrir dans „ ſa tête, il a conſulté les morts & les vi- „ vans, il a corrigé, effacé, effacé encore, „ en un mot il ne s'eſt contenté que de la „ préciſion la plus ſcrupuleuſe de choſes & „ de mots; il n'a livré ſon ouvrage à l'im- „ preſſion qu'après l'avoir touché & retou- „ ché, qu'après lui avoir fait ſubir l'épreuve „ la plus rigoureuſe. Le livre paroît après „ un travail ſi long & ſi pénible; & l'on pré- „ tend le juger en un quart-d'heure, quelque- „ fois ſans avoir jamais réfléchi ſérieuſement „ ſur les mêmes matieres, quelque délicates, „ abſtraites & difficiles qu'elles ſoient!

„ J'ai ſouhaité que ceux qui me jugeroient, „ le fiſſent avec autant de circonſpection que „ j'en ai apporté moi-même à ne rien avan- „ cer qu'après une mûre & profonde médi-

„ tation. On trouvera peut-être bien de la „ ſimplicité dans ce ſouhait. Moi, je trouve- „ rois le Public bien peu reconnoiſſant, s'il „ défendoit à un homme la modique ſatisfaction „ de ſe rappeller les peines & les précautions „ infinies qu'il a priſes pour ne le point „ tromper.

„ L'abondance des choſes ne m'avoit pas „ permis de les traiter toutes avec un égal „ développement. Une douzaine de lettres „ que l'on m'a écrites ſur des points impor- „ tans, & dont quelques-unes, quoique très- „ volumineuſes, ne m'ont point paru lon- „ gues, m'a fourni l'occaſion de les éclaircir „ davantage. L'extrait de ces lettres & de mes „ réponſes, ſouvent identiques, parce que la „ vérité eſt une, fera une cinquieme partie „ au livre *De la Nature*, j'y en ajouterai trois „ autres. La ſixieme traite ſur-tout de la „ coéternité & de la coinfinité de la Nature „ à ſon Auteur, dans le ſens que j'ai dit *no-* „ *te* (*i*) : matiere toute neuve encore, car „ ceux que l'ont traitée, s'étant décidés pour „ ou contre avant l'examen, il eſt arrivé qu'ils „ n'ont preſque pas touché au fond de la „ queſtion. Je ne promets pas de m'en tenir „ aux idées communément reçues. Nos pen- „ ſées ſont à nous. Je laiſſe aux autres les

„ leurs; qu'ils me permettent d'expoſer naïve-
„ ment les miennes, & ne donnons tous la
„ préférence qu'au vrai. Mais il eſt plus qu'in-
„ utile d'annoncer les choſes de ſi loin. Je
„ vous ſalue, Monſieur, & ſuis *&c.*

Je ne donne aujourd'hui que la cinquieme Partie; la ſixieme & les ſuivantes tarderont le moins que je pourrai.

A Amſterdam le 2 Août 1763.

ERRATA.

Page	*Ligne*	*Faute*	*Liſez.*
38	12	il	ils
41	8	ait-il	a-t-il
107	13	il	ils
128	10	eſpeees	eſpeces
131	19	pour quoi	pourquoi
134	5	*cenſés*	*ſenſés*
147	5	nouveux	noueux
185	10	portent	porte à
192	18	ſubſtanee	ſubſtance
224	24	principe	principe,
236	1	diffétence	différence
246	24	dont	donc
375	25	elles	ils

DE

DE LA NATURE.

CINQUIEME PARTIE.

DE L'AUTEUR DE LA NATURE ET DE SES ATTRIBUTS.

Pour ſervir d'éclairciſſement & de développement au Chapitre troiſieme de la premiere Partie.

CHAPITRE I.

Extrait de ce qui a été dit dans le Chapitre troiſieme de la premiere Partie, ſur la nature des attributs de Dieu, & ſur l'impoſſibilité où nous ſommes de les exprimer par des termes qui leur conviennent.

AVANT que de parler de la Nature, j'ai oſé parler de ſon Auteur; non par un ſentiment d'orgueil, pour m'efforcer de pénétrer cet Etre impénétrable, mais pour me convaincre par moi-même de la néceſſité d'ignorer ce qu'il eſt, & m'y ſoumettre avec cet eſprit humble & reſpectueux qui adore en ſilence un abyme de perfection qu'il ne peut comprendre.

J'allois traiter de l'équilibre néceſſaire du bien & du mal. Perſuadé que l'homme eſt fait pour donner dans tous les écarts, j'ai dû craindre, au moins j'ai craint qu'un plus hardi que moi ne voulût étendre à la cauſe une idée que je reſtraignois à l'effet. Dans un ſiecle où les accuſations en matiere de religion ſont ſi légérement intentées, pouvois-je m'expliquer trop clairement ſur l'Eſſence infinie & toute-parfaite? Pouvois-je être trop attentif à écarter tout ſoupçon de Manichéiſme dans une recherche auſſi délicate que celle de l'origine du mal? La différence que je conçois entre les perfections de l'infini, & les qualités du fini, devant ſervir de baſe aux argumens ſur leſquels je me propoſois d'établir la néceſſité du mal & de ſon égalité avec le bien, je me ſuis cru obligé de commencer par faire voir que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, l'intelligence, &c. n'étoient pas de la même

(a) „ Quoique l'homme ait une grande diverſité de penſées, qui „ ſont telles que les autres hommes en peuvent recueillir auſſi bien „ que lui, beaucoup de plaiſir & d'utilité; elles ſont pourtant toutes „ renfermées dans ſon eſprit, inviſibles & cachées aux autres, & „ ne ſauroient paroître d'elles-mêmes. Comme on ne ſauroit jouir „ des avantages & commodités de la ſociété ſans une communica- „ tion de penſées, il étoit néceſſaire que l'homme inventât quelques „ ſignes extérieurs & ſenſibles, par leſquels ces idées inviſibles dont „ ſes penſées ſont compoſées, puſſent être manifeſtées aux autres. „ Rien n'étoit plus propre pour cet effet, ſoit à l'égard de la fécon- „ dité ou de la promptitude, que ces ſons articulés qu'il ſe trouve „ capable de former avec tant de facilité & de variété. Nous voyons „ par là comment les mots qui étoient ſi bien adaptés à cette fin „ par la Nature, viennent à être employés par les hommes pour „ être ſignes de leurs idées, & non par aucune liaiſon naturelle „ qu'il y ait entre certains ſons articulés & certaines idées, (car en „ ce cas-là il n'y auroit qu'une langue parmi les hommes) mais par „ une inſtitution arbitraire en vertu de laquelle un tel mot a été „ fait volontairement le ſigne d'une telle idée. Ainſi l'uſage des mots „ conſiſte à être des marques ſenſibles des idées; & les idées qu'on „ déſigne par les mots, ſont ce qu'ils ſignifient proprement & „ immédiatement.

nature, ni du même ordre, dans l'infini, que dans le fini; que penſer, vouloir, être bon, ſage, intelligent, libre, &c. (ſi toutefois ces termes humains peuvent exprimer des attributs de la Divinité) n'avoient aucune ſorte d'analogie, dans Dieu, avec la penſée, la volonté, la bonté, la ſageſſe, l'intelligence & la liberté de l'homme.

Nous n'avons & ne pouvons avoir d'autre notion de ces qualités, que celle que nous nous en formons d'après la conſidération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, ou de ce que nous remarquons dans les autres créatures. Cette notion n'eſt donc jamais que celle de la volonté, de la ſageſſe, de l'intelligence, de la liberté, &c. telles en nature qu'elles conviennent à des hommes. J'en ai conclu que ces mêmes termes appliqués à Dieu n'avoient aucun ſens dans notre bouche, parce qu'ils ne préſentoient aucune idée à notre eſprit (*a*).

„ Comme les hommes ſe ſervent de ces ſignes, ou pour enrégi-
„ trer, ſi j'oſe ainſi dire, leurs propres penſées afin de ſoulager leur
„ mémoire, ou pour produire leurs idées & les expoſer aux yeux
„ des autres hommes, les mots ne ſignifient autre choſe dans leur
„ premiere & immédiate ſignification, que les idées qui ſont dans
„ l'eſprit de celui qui s'en ſert, quelque imparfaitement ou négli-
„ gemment que ces idées ſoient déduites des choſes qu'on ſuppoſe
„ qu'elles repréſentent. Lorſqu'un homme parle à un autre, c'eſt
„ afin de pouvoir être entendu; & le but du langage eſt que ces
„ ſons ou marques puiſſent faire connoître les idées de celui qui
„ parle, à ceux qui l'écoutent. Par conſéquent c'eſt des idées de
„ celui qui parle que les mots ſont des ſignes, & perſonne ne peut
„ les appliquer immédiatement comme ſignes à aucune autre choſe
„ qu'aux idées qu'il a lui-même dans l'eſprit: car en uſer autrement,
„ ce ſeroit les rendre ſignes de nos propres conceptions, & les
„ appliquer cependant à d'autres idées, c'eſt-à-dire faire qu'en même
„ tems ils fuſſent & ne fuſſent pas des ſignes de nos idées, & par
„ cela même qu'ils ne ſignifiaſſent rien du tout. Comme les mots
„ ſont des ſignes volontaires par rapport à celui qui s'en ſert, ils ne
„ ſauroient être des ſignes volontaires qu'il emploie pour déſigner
„ des choſes qu'il ne connoît point; ce ſeroit vouloir les rendre
„ ſignes de rien, de vains ſons, deſtitués de toute ſignification. Un

J'ai bien quelque notion de ces expreſſions, *agir*, *penſer*, *vouloir*, & autres, lorſque j'en raiſonne par rapport à la créature. Dès que vous les appliquez à Dieu, je ne les entends plus, & je me trouve dans l'impoſſibilité d'y attacher aucun ſens: quel ſens pourroient avoir pour moi des mots que je ne comprends pas?

Vous me dites que vous les entendez: il faut vous croire. Je n'en conçois pas mieux comment vous pouvez entendre des termes auxquels vous faites ſignifier des attributs que vous convenez vous être tout-à-fait incompréhenſibles, & il le ſont réellement en tout; ou comment des termes que vous comprenez, expriment dans votre bouche des perfections que vous ne comprenez pas. Ignorant ce qui ſe paſſe dans votre eſprit, je n'oſerois nier ce que vous prétendez; mais plus j'y réflechis, plus il me ſemble que de deux choſes l'une eſt néceſſaire: ou que des termes, qui ſont ſuppoſés énoncer quelque choſe d'incompréhenſible, ne ſoient pas compris; ou qu'un diſcours, que l'on entend, n'exprime pas quelque choſe d'incompréhenſible.

Le ſens d'un diſcours ou d'un mot n'eſt-il pas, dans l'eſprit de celui qui le comprend, la repréſentation intellectuelle de la choſe exprimée par le diſcours ou le mot? Dès lors ſi le ſens d'une telle expreſſion eſt clair, précis, intelligible, la choſe

---

„ homme ne peut pas faire que ſes mots ſoient ſignes, ou des qua-
„ lités qui ſont dans les choſes, ou des conceptions qui ſe trouvent
„ dans l'eſprit d'une autre perſonne, s'il n'a lui-même aucune idée
„ de ces qualités & de ces conceptions. Juſqu'à ce qu'il ait quel-
„ ques idées de ſon propre fonds, il ne ſauroit ſuppoſer que cer-
„ taines idées correſpondent aux conceptions d'une autre perſonne,
„ ni ſe ſervir d'aucuns ſignes pour les exprimer; car alors ce ſeroient
„ des ſignes de ce qu'il ne connoîtroit pas, c'eſt-à-dire des ſignes d'un
„ rien. Mais lorſqu'il ſe repréſente à lui-même les idées des autres
„ hommes, par celles qu'il a lui-même, s'il conſent de leur donner
„ les mêmes noms que les autres hommes leur donnent, c'eſt toujours
„ à ces propres idées qu'il donne ces noms, aux idées qu'il a & non
„ à celles qu'il n'a pas.

exprimée l'eſt de même: ou ſi l'objet dit déſigné par telle expreſſion eſt incompréhenſible, telle expreſſion n'offre rien à l'eſprit, & on ne ſauroit lui attacher aucun ſens clair & poſitif, le ſeul dont il s'agit ici.

Telle eſt la doctrine du chapitre troiſieme de la premiere partie de mon livre, que j'ai expoſée aſſez ſimplement en ces termes: (*)

„ Nous ſommes accoutumés à dire: Dieu bon, „ Dieu juſte; Dieu ſage, Dieu intelligent. On „ nous a encore appris que Dieu aime, qu'il hait, „ qu'il punit, qu'il récompenſe. Mais aſſurément, „ ou ces façons de parler ſont vuides de ſens dans „ notre bouche, ou elles expriment mal les attributs „ de la Divinité. Si l'on entend par bonté, ſa- „ geſſe, juſtice & intelligence divines, des qualités „ ſemblables, à l'extenſion près, à celles qui ſe „ rencontrent dans les hommes, on tombe dans „ un antropomorphiſme ſubtil qui n'en eſt que plus „ dangereux. Des traits ſi peu relevés défigurent „ la Majeſté Suprême, au lieu de la peindre.

„ La ſageſſe qui pour nous eſt un choix judi- „ cieux entre le bien & le mal, un éloignement „ ſincere de celui-ci & la pratique volontaire de „ l'autre; la ſageſſe peut-elle convenir à celui qui „ par ſon eſſence eſt incapable de mal?

„ Cela eſt ſi néceſſaire dans le langage, qu'à cet égard l'homme „ habile & l'ignorant, le ſavant & l'idiot ſe ſervent des mots de la „ même maniere, lorſqu'ils y attachent quelque ſignification. Je veux „ dire que les mots ſignifient dans la bouche de chaque homme les „ idées qu'il a dans l'eſprit, & qu'il voudroit exprimer par ces mots „ là". (Locke, *Eſſai philoſophique concernant l'entendement humain*, Livre III, Chapitre II. qui a pour titre *De la ſignification des Mots.*). Ainſi le mot *Dieu*, dans la bouche d'un enfant, d'un ignorant, d'un philoſophe, d'un théologien, ne ſignifie pas ce que Dieu eſt en lui-même, mais l'idée que cet enfant, cet ignorant, ce philoſophe, & ce théologien ont de Dieu.

(*) Voyez Tome I. pages 15-20 de la premiere Edition, & pages 11-14 de la ſeconde, dans laquelle j'ai fait quelques changemens peu conſidérables & non eſſentiels, comme on en jugera en comparant ces deux Editions.

„ L'intelligence qui inſtruit, qui éclaire, qui „ découvre la vérité & diſſipe les preſtiges de l'er- „ reur, appartient-elle à un eſprit qui n'a rien à „ comprendre, qui voit tout dans lui, qui ſait tout „ parce qu'il a tout fait? Ou ſoutiendra-t-on qu'une „ ſombre lueur qui nous égare, ſoit un rayon „ échappé de la lumiere univerſelle & inacceſſible?

„ Quelle eſt cette juſtice inconcevable qui dé- „ fend expreſſément de punir les enfans des fautes „ de leurs peres, & ordonne au Roi d'Iſraël d'exé- „ cuter à la rigueur l'interdit porté contre les Ha- „ malécites, plus de quatre cens ans après leur „ crime; c'eſt-à-dire, ſur des hommes qui ne pou- „ voient avoir participé à l'impiété de leurs ancê- „ tres; ſur des enfans à la mamelle, dont l'inno- „ cence les en rendoit encore moins reſponſables!

„ Quelle étrange bonté dans le Créateur de faire „ à l'homme des dons empoiſonnés dont il prévit „ l'abus, de vouloir qu'il ſoit ſollicité ſans ceſſe „ au mal par un penchant fatal qu'il lui donna, „ réſolu de le châtier avec la plus terrible ſévérité, „ s'il a le malheur d'y ſuccomber! Qu'elle confine „ de près à la malice! Et cependant qu'elle eſt ſu- „ périeure à ce tendre ſentiment qui nous porte à „ procurer aux autres tout le bien qui eſt en notre „ pouvoir! Ici la raiſon confondue ſe tait.

„ Sans doute Dieu eſt ſaint & trois fois ſaint. „ Mais c'eſt l'infinité même de ſa ſainteté, qui l'é- „ leve ſi fort au-deſſus de notre conception. Un „ peu plus bas & plus proche de nous, un peu „ moins inconcevable, elle ne ſeroit plus digne de „ lui. J'ai interrogé ceux qui prétendent le mieux „ connoître, & ils m'ont répondu que, ſemblable „ au ſoleil dont les rayons touchent le limon & la „ fange ſans en être ſouillés, il ne craint point que „ le mal, qu'il peut prévenir & qu'il n'empêche „ pas, porte atteinte à ſa pureté; au lieu que „ l'homme ſeroit coupable de laiſſer commettre le „ crime qu'il dépend de lui de réprimer.

„ En vain on emploieroit toute la force du génie „ à preſſer, pour-ainſi-dire, les actions les plus „ vertueuſes, à en extraire ce qu'elles ont de plus „ pur & de plus droit, pour en former une idée de „ la ſainteté divine. Ce qui rehauſſe le mérite de „ celles-là, c'eſt la liberté pour le mal: imperfec- „ tion qui ne ſe trouve pas dans l'Etre ſaint par ſa „ nature.

„ S'il eſt vrai que Dieu aime & qu'il haïſſe, con- „ venez auſſi que ces affections dans lui ne reſſem- „ blent en rien, même pour le fonds, aux paſſions „ des mortels. S'il ſe repent d'avoir créé l'homme, „ cette repentance n'a rien de commun avec le cha- „ grin que l'on conçoit d'une fauſſe démarche, ou „ d'une diſgrace imprévue. De quoi s'affligeroit ce „ maître abſolu? Il a tout arrangé. Rien n'arrive „ contre ſa volonté. La révolte d'un ver de terre „ porteroit-elle l'épouvante au trône de l'Eternel? „ Il n'acquiert point de nouvelles lumieres: la droi- „ ture n'a pas beſoin de rectifier ſes ſentimens, ni „ de réformer ſes opérations. Comment donc con- „ noître la maniere dont le mal moral l'affecte, „ dont il compatit à nos miſeres? Où en eſt le „ type?

„ Pourquoi s'obſtiner à vouloir déchirer le voile „ ſacré dont cet objet inviſible ſe plaît à s'enve- „ lopper. Il parle de lui-même dans les livres ſaints. „ Eſt-ce pour nous découvrir ce qu'il eſt, ou pour „ nous mettre dans l'impoſſibilté de le connoître „ jamais? Ses termes ſont moins proportionnés à „ ſa grandeur qu'à notre foibleſſe; de plus ſublimes „ ne ſeroient pas entendus. Mais ceux que nous „ entendons, pris à la lettre, ſeroient un tiſſu de „ contradictions; & la liberté que l'on a priſe de „ les interpreter, a engendré toutes ſortes d'er- „ reurs. Que de théologiens & de peintres ſont „ les apôtres de la ſuperſtition! les uns en peignant „ la Divinité ſous une forme humaine; les autres

„ en la faisant agir selon les vues & les caprices „ de l'homme." (*b*)

On desire que je m'explique d'une maniere encore plus détaillée sur cette erreur subtile & dangereuse, dont je semble faire un crime commun

---

(*b*) „ Quelle idée pouvons-nous avoir de la Divinité & de ses attributs? Quoi! Dirons-nous que Dieu est sage? La sagesse consiste dans la connoissance du bien & du mal pour éviter l'un & pratiquer l'autre: mais quel besoin peut-il avoir de cette sagesse, lui qui étant le souverain bien est tout-à-fait incapable de mal? Lui attribuerons-nous la raison & l'intelligence qui nous menent du connu à l'inconnu? Mais rien ne peut être obscur à l'égard de Dieu. La justice qui rend à chacun ce qui lui est dû, est faite pour la société, & ne peut convenir à un Etre absolument indépendant. La tempérance & la force lui conviennent aussi peu, puisqu'il est également au-dessus de la volupté corporelle & de la douleur."

Voyez le texte latin de Ciceron (au Livre troisieme de son Traité *De Naturâ Deorum*), qui commence ainsi: *Qualem autem Deum intelligere nos possumus, &c.* Montaigne en l'adoptant le rend ainsi: „ Nous disons bien *puissance*, *vérité*, *justice*: ce sont parolles „ qui signifient quelque chose de grand; mais cette chose-là nous „ ne la voyons aucunement, ny ne la concevons. Nous disons „ que Dieu craint, que Dieu se courrouce, que Dieu ayme,

Immortalia mortali sermone notantes.

„ Ce sont toutes agitations & esmotions qui ne peuvent loger en „ Dieu selon notre forme: c'est à Dieu seul de se cognoistre & „ interpreter ses ouvrages: & le fait en notre langue, improprement, pour s'avaller & descendre à nous, qui sommes à terre „ couchés. La prudence comment lui peut-elle convenir, qui est „ l'eslite entre le bien & le mal, veu que nul mal ne le touche? „ Quoi la raison & l'intelligence, desquelles nous nous servons „ pour par les choses obscures arriver aux apparentes: veu qu'il „ n'y a rien d'obscur à Dieu? La justice qui distribue à chacun ce „ qui lui appartient, engendrée pour la société & communauté des „ hommes, comment est-elle en Dieu? La tempérance comment? „ qui est la modération des voluptés corporelles, qui n'ont aucune „ place en la Divinité? La fortitude à porter la douleur, le labeur, les dangers, lui appartiennent aussi peu: ces trois choses „ n'ayant nul accès près de lui. Par quoi Aristote le tient également exempt de vertu & de vice." *Essais de Michel Seigneur de Montaigne: Apologie de Raimond de Sebonde.*

Saint-Augustin s'exprime autrement & d'une maniere plus générale, mais qui pour cela n'en est pas moins décisive. Je ne parle point, dit-il, de ce grand Dieu que l'on connoit mieux en ignorant ce qu'il est. *Non dico de summo illo Deo qui scitur melius nesciendo* (*Lib. II.*

à tous ceux qui, ſentant de la répugnance à avouer qu'ils ignorent ce qu'il leur eſt impoſſible de ſavoir, aiment mieux altérer & falſifier les deſſeins de Dieu pour les réduire à leurs vains raiſonnemens, rétrecir ſes vues pour les faire entrer

---

de Ordine). Et ailleurs il blâme ouvertement une recherche trop curieuſe de la Nature Divine, & s'élevant contre ces ſcrutateurs indiſcrets de la Divinité, ces hommes, ajoute-t-il, ne voient pas qu'en s'imaginant penſer à Dieu dont ils ne peuvent ſe former d'idée, ils ne penſent qu'à eux; leurs foibles eſprits ne s'élevent point juſqu'à cette Eſſence incompréhenſible. Ce n'eſt pas de Dieu qu'ils nous parlent, ce n'eſt pas lui qu'ils comparent à lui: ce ſont eux qu'ils comparent à eux-mêmes. *Profecto non Deum, quem cogitare non poſſunt, ſed ſemetipſos pro illo cogitantes, non illum ſed ſe ipſos, non illi ſed ſibi comparant.*

Mr. Rouſſeau de Geneve s'explique ainſi ſur la même matiere:

„ Dieu eſt intelligent; mais comment l'eſt-il? L'homme eſt intelli-
„ gent quand il raiſonne, & la ſuprême intelligence n'a pas beſoin
„ de raiſonner; il n'y a pour elle ni prémiſſes ni conſéquences, il
„ n'y a pas même de propoſition: elle eſt purement intuitive, elle
„ voit également tout ce qui eſt, & tout ce qui peut être; toutes
„ les vérités ne ſont pour elle qu'une ſeule idée, comme tous les
„ lieux un ſeul point, & tous les tems un ſeul moment. La puiſ-
„ ſance humaine agit par des moyens, la puiſſance Divine agit par
„ elle-même: Dieu peut parce qu'il veut, ſa volonté fait ſon pou-
„ voir. Dieu eſt bon, rien n'eſt plus manifeſte: mais la bonté de
„ l'homme eſt l'amour de ſes ſemblables, & la bonté de Dieu eſt
„ l'amour de l'ordre; car c'eſt par l'ordre qu'il maintient ce qui
„ exiſte, & qu'il lie chaque partie avec le tout. Dieu eſt juſte, j'en
„ ſuis convaincu, c'eſt une ſuite de ſa bonté; l'injuſtice des hommes
„ eſt leur œuvre & non pas la ſienne: le mal moral qui dépoſe
„ contre la Providence aux yeux des Philoſophes ne fait que la
„ démontrer aux miens. Mais la juſtice de l'homme eſt de rendre
„ à chacun ce qui lui appartient, & la juſtice de Dieu de demander
„ compte à chacun de ce qu'il lui a donné.

„ Que ſi je viens à découvrir ſucceſſivement ces attributs dont je
„ n'ai nulle idée abſolue, c'eſt par des conſéquences forcées, c'eſt
„ par le bon uſage de ma raiſon: mais je les affirme ſans les com-
„ prendre, & dans le fond c'eſt n'affirmer rien. J'ai beau me dire
„ Dieu eſt ainſi; je le ſens, je me le prouve, je n'en conçois pas
„ mieux comment Dieu peut être ainſi". (*Emile, ou de l'Education, ſuite du Livre IV.*)

N'ayant deſſein de tirer mes preuves que de la force de la raiſon & non de l'autorité, je n'allegue les citations que l'on vient de lire dans cette note & dans la précédente, que comme des éclairciſſemens de ma penſée, afin de me faire mieux comprendre.

dans le cadre étroit de leur conception, & abaiſſer la ſublimité de ſes perfections pour les mettre à leur portée, que de reconnoître ingénuement l'inſuffiſance de leur raiſon. Je n'avois pas cru cette diſcuſſion néceſſaire. Le vrai en eſt ſenſible de lui-même. J'y vais entrer toutefois, moins parce qu'on l'exige (c'eſt peut-être un piege qu'on me tend), que pour m'ouvrir la voie de l'inſtruction, tirant ainſi un bien effectif d'un mal réel ou imaginaire. La matiere eſt délicate & difficile. Puiſſe mon Lecteur me prêter autant d'attention, que j'ai pris de ſoins pour éviter toute ſorte d'équivoque & d'obſcurité, ſans me flatter d'avoir toujours réuſſi! Dans les endroits qui pourroient lui faire de la peine, s'il en rencontre quelques-uns de cette eſpece, qu'il ſe ſouvienne que mon but eſt d'épurer l'idée que nous pouvons avoir de Dieu, je veux dire de la dégager de tout ce qui eſt au-deſſous de Dieu. C'eſt dans cet eſprit que j'écris, & ſelon cet eſprit qu'il faut me lire & me juger.

CHAPITRE II.

A quoi ſe réduit la notion que l'on a communément des attributs de Dieu, & de quelle maniere cette notion ſe forme.

J'IMAGINOIS que le Lecteur réfléchiſſant que nous n'avons d'autre notion des attributs divins, que celle

(c) J'examinerai dans la ſuite s'il y a réellement des qualités & puiſſances de telle nature, qu'il ſoit abſolument plus avantageux de les avoir que de ne les avoir pas; ou en d'autres termes, ſi quelque choſe eſt meilleure que ſon contraire.

(d) Je deſirerois que l'on voulût bien ſe donner la peine de relire ce chapitre-ci après ceux où j'apprécie l'idée que quelques-uns diſent avoir de l'infini, & la faculté que nous avons d'étendre nos idées:

qui se forme en nous de la connoissance de nos propres facultés, conviendroit de lui-même, sans que je me misse en devoir de le lui démontrer, que cette notion n'est que celle d'un Etre qui n'est pas Dieu, celle de l'homme aggrandie jusqu'à une extension chimérique, ou affranchie par une illusion de l'imagination, des bornes qui lui sont nécessaires.

Locke avoit dit : „ Après avoir formé par la „ considération de ce que nous éprouvons en nous-„ mêmes, les idées d'existence & de durée, de „ connoissance, de puissance, de plaisir, de bon-„ heur, & de plusieurs autres qualités & puissances, „ qu'il est plus avantageux d'avoir que de n'avoir „ pas (*c*), lorsque nous voulons nous former l'idée „ la plus convenable à l'Etre suprême qu'il nous „ est possible d'imaginer, nous étendons chacune „ de ces idées par le moyen de celle que nous „ avons de l'infini (*d*), & joignant toutes ces idées „ ensemble nous formons notre idée complexe de „ Dieu.....

„ Si je trouve que je connois un petit nombre „ de choses, & quelques-unes de celles-là, ou „ peut-être toutes, d'une maniere imparfaite, je „ puis former une idée d'un Etre qui en connoît „ deux fois autant, que je puis doubler encore „ aussi souvent que je puis ajouter au nombre, „ & ainsi augmenter mon idée de connoissance en „ étendant la compréhension à toutes les choses „ qui existent ou qui peuvent exister. J'en puis „ faire de même à l'égard de la maniere de con-

---

je crois que l'on en seroit mieux disposé à entendre ce qui doit suivre. Ce n'est pas que je prétende tracer aux autres la route que leur esprit doit tenir. Je leur indique la marche du mien, pour les mettre en état de reconnoître plus aisément si je m'écarte du vrai: car je peux me tromper, mais surement, je ne veux ni me faire illusion, ni tromper personne.

„ noître ces choſes plus parfaitement, c'eſt-à-
„ dire, toutes leurs qualités, puiſſances, cauſes,
„ conſéquences, & rélations, &c. juſqu'à ce que
„ tout ce qu'elles renferment, ou qui peut y être
„ rapporté en quelque maniere, ſoit parfaitement
„ connu : par où je puis me former l'idée d'une
„ connoiſſance infinie ou qui n'a point de bornes.
„ On peut faire la même choſe à l'égard de la
„ puiſſance que nous pouvons étendre juſqu'à ce
„ que nous ſoyons parvenus à ce que nous appel-
„ lons infini, comme auſſi à l'égard de la durée
„ d'une exiſtence ſans commencement ou ſans
„ fin, & ainſi former l'idée d'un Etre éternel. Les
„ degrés ou l'étendue dans laquelle nous attribuons
„ à cet Etre ſuprême que nous appellons Dieu,
„ l'exiſtence, la puiſſance, la ſageſſe & toutes les
„ autres perfections dont nous pouvons avoir quel-
„ que idée, ces degrés, dis-je, étant infinis &
„ ſans bornes, nous nous formons par-là la meil-
„ leure idée que notre eſprit ſoit capable de ſe
„ faire de ce Souverain Etre ; & tout cela ſe fait,
„ comme je viens de le dire, en élargiſſant ces
„ idées ſimples qui nous viennent des opérations
„ de nôtre eſprit par la réflexion, ou des choſes
„ extérieures par le moyen des ſens, juſqu'à cette
„ prodigieuſe étendue où l'infinité peut les porter.
„ Car c'eſt l'infinité qui jointe à nos idées
„ d'exiſtence, de puiſſance, de connoiſſance, &c.
„ conſtitue cette idée complexe, par laquelle nous
„ nous repréſentons l'Etre ſuprême le mieux que
„ nous pouvons. Car quoique Dieu dans ſa pro-
„ pre eſſence, qui certainement nous eſt inconnue,
„ à nous qui ne connoiſſons pas même l'eſſence
„ d'un Caillou, d'un Moucheron ou de notre pro-
„ pre perſonne, ſoit ſimple & ſans aucune com-
„ poſition ; cependant je crois pouvoir dire que
„ nous n'avons de lui qu'une idée complexe d'exi-
„ ſtence, de connoiſſance, de puiſſance, de féli-
„ cité, &c. infinie & éternelle ; toutes idées dis-

„ tinctes, & dont quelques-unes étant rélatives „ ſont compoſées de quelque autre idée. Et ce „ ſont toutes ces idées, qui procédant originaire- „ ment de la ſenſation & de la réflexion, comme „ on l'a déjà montré, compoſent l'idée ou notion „ que nous avons de Dieu.

„ Il faut remarquer, outre cela, qu'excepté l'In- „ finité, il n'y a aucune idée que nous attribuyons „ à Dieu, qui ne ſoit auſſi une partie de l'idée „ complexe que nous avons des autres Eſprits; „ parce que n'étant capables de recevoir d'autres „ idées ſimples que celles qui appartiennent au „ corps, excepté celles que nous recevons par la „ réflexion que nous faiſons ſur les opérations de „ notre propre eſprit, nous ne pouvons attribuer „ d'autres idées aux Eſprits que celles qui nous „ viennent de cette ſource, & toute la différence „ que nous pouvons mettre entre elles en les rap- „ portant aux Eſprits, conſiſte uniquement dans la „ différente étendue, & les divers degrés de leur „ connoiſſance, de leur puiſſance, de leur durée, „ de leur bonheur, &c. (*)

CHAPITRE III.

Suite du chapitre précédent.

Je pourrois ſubſtituer au témoignage de Locke, le témoignage de tous les métaphyſiciens qui ſe ſont appliqués à rechercher l'origine véritable de l'idée que nous pouvons avoir de Dieu. Je me contenterai d'y joindre le ſuivant. Si vous exceptez ceux qui ont ſoutenu le ſyſtême inſoutenable des idées innées, nous ne trouverez perſonne qui ne

(*) *Eſſai philoſophique concernant l'Entendement humain.* Livre II, Chap. XXIII. §. 33--36.

reconnoiſſe que cette notion, telle qu'elle eſt, & dont il faut bien nous contenter faute de mieux, ſe forme en nous de la maniere indiquée par le Philoſophe Anglois.

„ .... J'avoue ingénûment que n'ayant qu'une „ idée très imparfaite des choſes même les plus „ imparfaites & les plus bornées, j'ai toujours „ cru que nous ne pouvions jamais acquérir une „ idée poſitive de l'infini ; que quelques grands „ efforts que nous faſſions pour nous repréſenter „ l'infinité d'un eſpace, d'une durée, d'un nombre „ ou d'une perfection, nous ne ſaurions la ſaiſir & „ l'embraſſer, enſorte que nous puiſſions nous flat- „ ter d'en avoir une idée diſtincte & préciſe. Il „ m'a toujours ſemblé que l'idée que nous avons „ de l'infini eſt toujours fort vague, fort obſcure „ & qu'elle ne conſiſte proprement que dans la „ négation des bornes dans un objet que nous „ concevons n'être limité par quoi que ce ſoit. „ Ainſi nous nous repréſentons la puiſſance de Dieu „ comme infinie, c'eſt-à-dire que nous la conce- „ vons ſi étendue que rien ne ſauroit en arrêter „ l'efficace, ou en reſtreindre les objets. En re- „ cherchant l'origine de l'idée que j'ai de Dieu, il „ me paroît qu'elle eſt formée des idées que j'ai „ des qualités répandues dans les divers êtres, ſoit „ matériels ſoit ſpirituels, qui m'environnent. Je „ vois un ordre admirable entre les parties de l'u- „ nivers, je vois des rayons d'intelligence, de „ ſageſſe, de juſtice, de bonté dans les hommes; „ je vois que dans le monde tout concourt à notre „ bien, j'en conclus que l'Auteur de toutes ces „ merveilles doit néceſſairement poſſéder ces qua- „ lités diverſes ; que parce qu'il en eſt l'unique „ ſource, il doit les poſſéder dans le plus haut „ degré d'excellence ; & ne pouvant imaginer un „ point où leur activité s'arrête, ne pouvant con- „ cevoir aucun obſtacle aſſez puiſſant pour en in- „ terrompre le cours, je nie que ces perfections

„ aient en Dieu des bornes, je les conçois infinies „ en lui, sans pouvoir me représenter leur infinité „ même." (*)

Je ne vois pas la différence que l'on met ici entre *se représenter l'infinité* d'une perfection, & *la concevoir infinie*. Il faut suppléer à la lettre, & au lieu de *je les conçois infinies en lui*, lire, *je conçois qu'elles doivent être infinies en lui, sans pouvoir me représenter leur infinité même*. Autrement il y auroit une contradiction dans les termes, puisque concevoir une chose infinie c'est se la représenter infinie, c'est se représenter son infinité même. J'aurois souvent occasion de relever de semblables inexactitudes dans les meilleurs livres de métaphysique; mais je perdrois trop de temps. Je l'emploierai mieux en tâchant de n'en point laisser de pareilles dans les miens. Au moins je suis tout disposé à les reconnoître & à les corriger.

CHAPITRE IV.

Application particuliere des principes exposés ci-dessus, à la notion de la sagesse divine.

Je ne veux pas m'en tenir à de simples spéculations sur une matiere aussi importante.

L'Etre infini est présent par-tout par son essence & par sa connoissance. „ Or, par-tout où sa con- „ noissance infinie se trouve, elle doit nécessaire- „ ment avoir une vue distincte & parfaite de tout „ ce qui existe, & il n'y a rien dans l'univers qui „ puisse échapper à sa pénétration. Comme par sa „ présence sans bornes il environne toutes choses, „ par ses regards à qui rien n'échappe, il pénetre

(*) *Bibliotheque des sciences & des beaux-arts*, pour les mois de janvier, fevrier, mars 1754.

„ toutes les parties de leur ſubſtance.... Ajoutez „ à cela que toutes choſes lui étant non ſeulement „ préſentes mais dépendant entiérement de lui, & „ ayant reçu de lui & l'exiſtence & toutes les fa- „ cultés dont elles ſont revêtues, il eſt évident „ que comme il connoît toutes les choſes qui ſont, „ il doit auſſi connoître toutes les choſes poſſibles. „ Seul exiſtant par lui-même, & ſeul auteur de „ toutes les facultés dont tous les différens êtres „ qui ſont dans l'univers ſont revêtus, il eſt clair „ qu'il doit parfaitement connoître tout ce que „ peut, ou ne peut pas produire chacune de ces „ facultés qu'il a lui-même données. Voyant d'ail- „ leurs d'un ſeul point de vue toutes les compoſi- „ tions, toutes les diviſions, tous les changemens, „ toutes les circonſtances & toutes les dépendances „ poſſibles des choſes : inſtruit parfaitement de „ toutes les relations poſſibles qu'elles ont entre „ elles, & de tous les moyens qu'il faut mettre en „ uſage pour qu'elles parviennent aux fins auxquel- „ les elles ſont deſtinées, il eſt certain qu'il doit „ avoir une connoiſſance infaillible de ce qui eſt „ le meilleur & le plus propre dans tous les cas „ poſſibles ; & qu'il doit parfaitement ſavoir les „ voyes qu'il faut prendre & les moyens qu'il faut „ employer pour arriver aux fins qu'il ſe propoſe. „ Voilà ce que nous entendons par une ſageſſe „ infinie (*)." A la bonne heure ; mais ce que nous entendons par une ſageſſe infinie, n'eſt point véritablement une ſageſſe infinie. Une ſageſſe infinie eſt incompréhenſible pour nous, & une ſageſſe incompréhenſible ne s'exprime point par des termes que nous entendons.

Quoi

(*) *De l'Exiſtence & des Attributs de Dieu, &c.* par Mr. Clark Docteur en Théologie. Onzieme Propoſition : *La Cauſe ſuprême, l'Auteur de toutes choſes eſt infiniment ſage.*

Quoi qu'il en ſoit, cet expoſé ſublime ne m'offre que les traits embellis d'une vertu toute humaine, qui conſiſte dans la connoiſſance & la diſcuſſion judicieuſe du rapport des moyens aux fins, fondé ſur les qualités des choſes. La ſageſſe de l'homme en eſt le premier élément, & notre idée de la ſageſſe de Dieu ne ſeroit, ſans l'infinité que nous lui attribuons témérairement, que l'idée de notre ſageſſe.

1. Nous n'occupons dans l'eſpace, que la portion d'étendue remplie par la portion de matiere qui nous eſt appropriée. Notre préſence pourtant n'eſt par tout-à-fait auſſi bornée. Nous nous regardons comme préſens par-tout où nos ſens, notre connoiſſance, notre pouvoir & notre être moral enfin, ſemblent prolonger notre être phyſique. Cette étendue nouvelle a auſſi ſes limites qu'il ne nous eſt pas poſſible de franchir. Les ſurfaces des corps arrêtent nos regards: la tranſparence de l'air prend de l'opacité à une certaine diſtance pour nous intercepter les objets qui ſont au delà. L'eſprit le plus pénétrant trouve encore dans le pays de la ſcience, des régions couvertes d'épaiſſes ténebres qu'il ne peut percer. Quel eſt le pouvoir du deſpote le plus puiſſant? Toute autre volonté peut réſiſter à la ſienne, ſans jamais fléchir. Travaillant ſur ce fonds, nous en écartons toute idée d'imperfection & de limite. Nous nous figurons un Etre infini, préſent par-tout par ſon immenſité, ſa connoiſſance, & ſon action illimitée, qui a une vue diſtincte & parfaite de toute ce qui exiſte, dont les regards pénetrent l'intérieur de toutes les choſes.

2. Un ouvrier habile dans ſon art connoît ſon ouvrage. Un machiniſte par exemple fait; au-moins juſqu'à un certain point, l'uſage & les propriétés de la machine qu'il a inventée & conſtruite, la méchanique des reſſorts & leur force, la meilleure maniere de l'employer pour parvenir, s'il ſe peut, au *maximum* de l'effet qu'on s'en promet. De cette

idée agrandie naît celle d'un Dieu créateur qui ayant tout fait, les Etres & leurs qualités, doit connoître parfaitement tout ce que peut ou ne peut pas produire chacune des facultés qu'il a lui-même créées.

3. Lorſque nous nous propoſons quelque fin, nous cherchons les moyens d'y parvenir, nous les examinons, nous les diſcutons, nous les apprécions: nous balançons les hazards & les ſuretés, les inconvéniens & les avantages, les obſtacles & les facilités, les préſomptions pour & contre: nous enviſageons tout ce qu'il nous eſt poſſible d'imaginer de circonſtances, de changemens, de poſitions, chacun dans la meſure de ſes lumieres: nous nous ſuppoſons ſucceſſivement dans tous ces cas, & nous conſidérons alors ce qu'il y a à craindre ou à eſperer des diverſes cauſes qui influent ſur les événemens de la vie, des paſſions des hommes & de l'interét qui les excite; des occaſions qui détermi nent les gens ſans principes, & c'eſt le grand nombre; du hazard dont nous faiſons trop ſouvent une idole capricieuſe. Malgré tant de précautions, de vues & de combinaiſons, notre prudence ſe trouve ſouvent en défaut, parce que l'homme ne prévoit pas tout, ne regle pas tout, ne peut preſque rien empêcher; au-lieu que „ Dieu voyant d'un ſeul point de vue toutes les compoſitions, toutes les diviſions, tous les changemens, toutes les circonſtances & toutes les dépendances poſſibles des choſes: inſtruit parfaitement de toutes les relations poſſibles qu'elles ont entre elles, & de tous les moyens qu'il faut mettre en uſage pour qu'elles parviennent aux fins auxquelles elles ſont deſtinées, il eſt certain qu'il doit avoir une connoiſſance infaillible de ce qui eſt le meilleur & le plus propre dans tous les cas poſſibles; & qu'il doit parfaitement ſavoir les voyes qu'il faut prendre, & les moyens qu'il faut employer pour arriver aux fins qu'il ſe propoſe".

Il ne s'agit pas encore d'examiner ſi la ſageſſe de Dieu n'eſt que cela. Au moins il eſt conſtant que c'eſt-là tout *ce que l'on entend par une ſageſſe infinie.* Le Docteur Harris (j'en pourrois citer mille autres à ſa place) ſe ſert preſque des mêmes mots pour nous peindre la toute-ſcience & la toute ſageſſe. Elevées au plus haut dégré, dit-il, la connoiſſance conſiſte à connoître toutes choſes, à les connoître toutes en elles-mêmes, dans la réalité de leur eſſence, de leur eſpece & de leurs propriétés; & la ſageſſe à les connoître & à les employer ſelon les rapports qu'elles ont entre elles, ſelon leurs correſpondances réciproques, ſelon qu'elles ſont propres aux moyens & aux fins. Elles deviennent ainſi, l'une la ſcience infinie, & l'autre la ſageſſe infinie. Or la raiſon nous porte néceſſairement à admettre ces deux perfections dans Dieu (*).

L'Homme agit par des moyens: Dieu agit par lui même. Dieu agit par lui-même, ce que nous ne comprenons pas. L'homme agit par des moyens, & la ſageſſe par rapport à lui conſiſte à choiſir & employer les moyens les plus propres pour arriver au but qu'il ſe propoſe. C'eſt cela ſeul que nous comprenons, & dont nous formons l'idée prétendue d'une ſageſſe infinie, comme ſi une qualité humaine étoit ſuſceptible de l'infinité.

Tout ſemble aiſée à comprendre, lorſqu'on s'arrête à la ſuperficie des choſes: tout devient difficile & myſtérieux, quand on pénetre plus avant. Les philoſophes font de vains efforts pour définir convenablement le mot *agir.* Il eſt indéfiniſſable, s'ils veulent faire entrer, dans ſa définition, la vertu & le principe d'agir que nous ne comprenons pas. Il eſt indéfiniſſable, s'ils prétendent que ſa définition

(*) Voyez la *Réponſe aux Athées* par le Docteur Harris, II. Partie qui a pour titre: *Examen des difficultés que l'on forme contre la nature & les attributs de Dieu.*

convienne également à Dieu & à la créature (*e*). Dieu eſt la cauſe unique, le ſeul principe actif. La Nature eſt l'acte unique de cette cauſe. Agir & créer ne ſeroient donc qu'une même choſe pour Dieu, & une même incompréhenſibilité pour nous. Dieu n'agiſſoit-il point avant qu'il créât, avant qu'il produiſit hors de lui cette grande machine que nous appellons le monde? Comment put-il produire le monde hors de lui, s'il étoit par-tout par l'immenſité de ſon eſſence? Comment auroit-il fait l'eſpace pour le remplir, ſans agrandir d'autant ſon exiſtence? Dieu, s'il ne produit plus rien, reſte-t-il oiſif & ſans action? Dieu immuable a-t-il pu paſſer de l'inaction à l'action? Ou comment ce paſſage s'eſt-il fait ſans changement dans Dieu? Ou, ſi l'acte de Dieu eſt éternel, ſimple & uniforme, pourquoi le monde n'eſt-il pas éternel?

Ces queſtions inſolubles à la raiſon nous avertiſſent de ne point appliquer à Dieu, pour expliquer dans lui ce que nous ne comprenons pas, des termes faits uniquement pour déſigner des phénomenes naturels & ſenſibles. Ce que je dis ici du mot *agir*,

---

(*e*) Malgré l'obſervation que j'ai faite à la fin du chapitre III, je ne puis m'empêcher de m'arrêter un moment à diſcuter la définition du mot *agir*, donnée par un philoſophe moderne, laquelle il dit également convenable à la matiere, à l'ame & à Dieu.

Qu'eſt-ce qu'*agir*? Par rapport aux créatures, répond-il, *agir* eſt en général *la diſpoſition d'un Etre tant que par ſon entremiſe il arrive actuellement quelque changement*; car il eſt impoſſible de concevoir qu'il arrive naturellement du changement dans la Nature, que ce ne ſoit par un Etre qui agiſſe, & nul Etre créé n'agit, qu'il n'arrive du changement ou dans lui même ou au dehors.

On dira, pour-ſuit-il, qu'il s'enſuivroit que la plume dont j'écris actuellement devroit être cenſée agir, puiſque c'eſt par ſon entremiſe qu'il ſe fait du changement ſur ce papier qui de non-écrit devient écrit: à quoi je réponds que c'eſt de quoi le torrent même des philoſophes doivent convenir, dès qu'ils donnent à ma plume en cette occaſion le nom de *cauſe inſtrumentale*; car ſi elle eſt *cauſe* elle a un effet, & tout ce qui a un effet *agit*; puiſque agir & avoir un effet, c'eſt formellement la même choſe. D'où il conclut que ſa définition d'*agir* convient très-bien à ce qui eſt dit *agir* à l'égard des corps.

Il prétend qu'elle convient encore mieux à ce qui eſt dit *agir* à

je le dirai dans la ſuite de tous les autres, tels que *ſageſſe*, *bonté*, *intelligence*, *liberté*, *être*, *&c.* que nous appliquons témérairement à Dieu, avant de nous être aſſurés ſi cette application eſt légitime.

CHAPITRE V.

Qu'il eſt impoſſible à l'homme, dans l'économie préſente, d'avoir d'autre nation des perfections divines, que celle qu'il s'en forme d'après les facultés des créatures.

APRES avoir conſtaté à quoi ſe réduit la notion que nous avons des perfections de Dieu, & de quelle maniere cette notion ſe forme en nous, il eſt bon de conſidérer qu'il ne nous eſt pas poſſible d'en avoir une meilleure. La perfection de la philoſophie ne conſiſte pas ſeulement à ſavoir tout ce qui eſt à ſa portée, mais à s'aſſurer encore que ce quelle ignore ſurpaſſe ſes lumieres.

---

l'égard des eſprits, ſoit au dedans d'eux-mêmes par leurs penſées & leurs volitions, ſoit au dehors par le mouvement qu'ils impriment à quelque corps, parce que chacune de ces choſes eſt un changement qui arrive par l'entremiſe de l'ame; qu'enfin cette même définition peut convenir également bien à l'action de Dieu & à Dieu, dans ce que nous en pouvons concevoir: nous concevons qu'il agit entant qu'il produit quelque choſe hors de lui; car alors c'eſt un changement qui ſe fait par le moyen d'un Etre exiſtant par lui-même.

Il n'eſt pas beſoin de beaucoup de ſavoir pour découvrir le foible & le faux de ce raiſonnement. Pour que la définition du mot *agir*, convint également & au même ſens, à l'action des corps, à celle des eſprits crées & à celle de Dieu, il faudroit que l'action des corps, celle des eſprits créés & celle de Dieu ſe reſſemblaſſent au-même égard. Quelle inconſéquence, d'admettre une différence infinie entre l'action de Dieu & celle des créatures, de reconnoître que nous comprenons ce que c'eſt qu'*agir* par rapport aux créatures, & que cette expreſſion appliquée à Dieu ne nous offre point d'idée claire, ainſi que l'admet & le reconnoît le même auteur, & prétendre neanmoins que la définition du mot *agir* convienne également & à l'action de Dieu & à celle des Etres crées!

Je ne sais si l'on a fait une attention assés particuliere au dernier paragraphe du long passage de Locke, que j'ai rapporté ci-dessus: il renferme un grand sens, & est bien propre à faire entendre ma pensée.

Il faut remarquer, dit cet illustre philosophe, qu'excepté l'infinité, il n'y a aucune idée que nous attribuyons à Dieu, qui ne soit une partie de l'idée complexe que nous avons des autres esprits; parce que n'étant capables de recevoir d'autres idées simples que celles qui appartiennent au corps, excepté celles que nous recevons par la réflexion que nous faisons sur les opérations de notre propre esprit, nous ne pouvons aussi attribuer d'autres idées aux esprits que celles qui nous viennent de cette source; & toute la différence que nous pouvons mettre entre elles en les rapportant aux esprits, consiste uniquement dans la différente étendue, & les divers degrés de leur connoissance, de leur puissance, de leur durée, de leur bonheur, *&c.* Car, ajoute-t-il, que les idées que nous avons, tant des esprits que des autres choses, se terminent à celles que nous avons de la sensation & de la réflexion, c'est ce qui suit évidemment de ce que dans nos idées des esprits, à quelque degré que nous les portions au delà de celles des corps, même jusqu'à celle de l'infini, nous ne saurions pourtant y démêler aucune idée de la maniere dont les esprits se découvrent leurs pensées les uns aux autres... comment n'ayant point de corps, ils peuvent être maîtres de leurs propres pensées, & les faire connoître ou les cacher comme il leur plaît (*).

Si nous ne pouvons avoir des idées distinctes des différentes natures, conditions, états, puissances & diverses constitutions par où ces esprits créés

(*) Voyez ci-devant chapitre II, & l'*Essai concernant l'Entendement humain*, à l'endroit cité, & encore Liv. IV. chap. III. qui traite de l'*Etendue de la Connoissance Humaine.*

différent les uns des autres & de nous; si nous sommes dans une ignorance absolue sur ce qui concerne leurs différentes especes & diverses propriétés, que sera-ce du Pere des esprits & de ses attributs divins infiniment plus éloignés de notre portée!

Privés des facultés nécessaires pour pénétrer la constitution intérieure & la vraie nature des choses, incapables d'une connoissance immédiate, n'ayant pas même l'idée de ce que peut être une telle connoissance, nous ne pouvons avoir aucune notion qui n'ait pour principe une idée simple acquise ou à la faveur des sens, ou par la méditation de notre propre esprit qui se replie sur lui-même pour contempler ses opérations.

Dans la Nature, & dans la Nature seule, est le type de tout ce que nous pouvons concevoir positivement, clairement & distinctement, notre expérience n'étant jamais que de choses naturelles.

Dès lors si nous voulons donner de la sagesse, de l'intelligence, de la bonté ou telle autre puissance à un Etre quelconque, l'idée de ces perfections à quelque degré que nous les portions, aura toujours pour base l'idée de la sagesse, de l'intelligence, de la bonté, de la justice, telles quant au fonds que nous les avons reconnues parmi les hommes. Jamais nous ne parviendrons à nous en former d'autre idée. L'étendue & la durée ne font rien à leur essence. Puis donc que toute la différence que nous pouvons imaginer entre les qualités d'un tel Etre & les nôtres, se réduit à des degrés d'étendue & de durée, notre esprit ne les dénature point en les agrandissant: portées à telle extension qu'on voudra, elles sont encore des qualités humaines.

Nous avons la faculté d'ajouter à nos idées, & non celle d'en changer le fonds. Notre imagination est à leur égard, comme ces verres qui grossissent les objets sans en altérer la forme. Et de même que la loupe & le microscope ne grossiroient aucun objet si on ne leur en soumettoit aucun, notre entendement,

quelques efforts qu'il fît, n'imagineroit jamais de lui-même une qualité dont il n'auroit eu aucune connoiſſance expérimentale, dont rien ne lui auroit porté l'empreinte.

L'entendement aſſervi au corps, & par le corps à tous les autres objets ſenſibles, n'a que deux moyens d'avoir des idées, le ſentiment de ſes facultés, & l'expérience de celles des autres Etres. Il n'a qu'un moyen d'en compoſer l'idée des perfections divines: c'eſt d'épurer & d'exalter les vertus des créatures.

L'Apôtre S. Paul ne dit-il pas expreſſément que nous ne connoiſſons naturellement le Créateur que par les créatures? Je le demande à ceux qui ſeroient tentés de m'oppoſer la révélation que je ne contrarie en rien. Qu'ils me liſent juſqu'au bout: alors il leur ſera permis de ſe donner libre carriere ſur ce point, ou plutôt, je m'aſſure qu'ils en auront perdu tout prétexte, ſinon toute envie.

CHAPITRE VI.

Incompréhenſibilité de la Nature Divine.

Nouvelles réflexions propres à confirmer l'impoſſibilité où nous ſommes d'avoir des notions convenables des attributs de Dieu.

„ GRE'GOIRE de Naziance, dit Mr. de Beauſo-
„ bre, paſſe avec raiſon pour un des plus ſubtils
„ Théologiens de l'Antiquité. Il traite de la Na-
„ ture Divine dans un de ſes Diſcours (*Orat.*
„ *XXXV.*) & prépare d'abord ſon auditeur à l'en-
„ tendre développer une matiere ſi obſcure & ſi
„ profonde. Il lui fait remarquer que les Attributs
„ négatifs ne donnent proprement aucune idée de
„ l'Eſſence Divine, parce qu'ils expriment ce

„ qu'elle n'eſt pas & non pas ce qu'elle eſt. Dire, „ par exemple que Dieu eſt incorporel, immaté- „ riel, c'eſt dire qu'il n'eſt point compoſé de ma- „ tiere, qu'il n'eſt point corps. Mais ce n'eſt pas „ mieux exprimer ce qu'il eſt, que ſi l'on répon- „ doit à quelqu'un qui nous demanderoit quel nom- „ bre fait celui de cinq, que ce n'eſt ni deux, ni „ trois, ni quatre, ni vingt. C'eſt la comparaiſon „ dont ſe ſert Saint Grégoire. Après un tel début, „ ne devroit-on pas s'attendre à trouver dans ſon „ Diſcours des notions claires, diſtinctes de la Na- „ ture Devine? Cependant tout aboutit à nous di- „ re, d'un côté, que cette Nature eſt incompré- „ henſible à l'Eſprit humain, & de l'autre, que „ tous les termes que l'on emploie pour l'expliquer, „ préſentent toujours à notre eſprit l'idée de quel- „ que choſe de ſenſible, tant il eſt impoſſible à des „ Etres corporels d'approcher les Etres intelligens „ que par le moyen des choſes corporelles (*)".

Le même Mr. de Beauſobre venoit de dire que les plus ſavans & les plus éloquens Peres reconnoiſſent non ſeulement que la Nature Divine eſt inexplicable, mais qu'on ne peut en parler ſans ſe ſervir d'expreſſions qui ne conviennent qu'aux ſubſtances corporelles.

En effet combien de philoſophes convertis; & de docteurs élevés dans le ſein du chriſtianiſme ont revêtu la Divinité d'une forme humaine, & l'ont définie, avec Epicure, un animal immortel & bienheureux! Combien ont prétendu qu'elle étoit un feu intelligent, ou une lumiere intelligente! Combien l'ont crue une ſubſtance éthérée, d'une extrême ſubtilité! Combien ont ſoutenu, avant & après Tertullien, que Dieu étoit corps, bien que Dieu fût eſprit, que tout eſprit étoit corps, & avoit une

(*) *Hiſtoire critique de Manichée & du Manichéiſme*, par Mr. de Beauſobre

figure qui lui étoit propre (*f*)! Images qui ne s'élevent point au-deſſus de la Nature corporelle.

Les plus ſubtils, ſuivant la doctrine de Platon ſur la Divinité, en ont fait un Etre tout-à-fait incorporel & inétendu. D'où ont-ils extrait cette idée d'inétendue & d'incorporéité? Ils ont cru concevoir ou ſentir leur ame inétendue & incorporelle; & de quelque maniere qu'ils s'expliquaſſent à eux-mêmes cette conception, in-intelligible pour tout autre, elle a été pour eux le type de la ſpiritualité pure de Dieu.

Le grand nombre de théologiens & de philoſophes anglois, qui, en admettant l'immatérialité de Dieu, le croient néanmoins réellement & immenſement étendu, dans ſa divine façon d'être, ſubſtanciellement préſent par tout, orné de la forme la plus excellente dans ſon eſpece, ont-ils d'autre moyen de concevoir cette étendue immatérielle, que par analogie à l'étendue de la matiere, cette toute-préſence ſubſtancielle que par comparaiſon à

(*f*) *Quis enim negabit Deum eſſe corpus, etſi Deus ſpiritus eſt? Spiritus etiam corpus ſui generis in ſuâ effigie. Tertul. adverſus Prax. Cap. VII.*

Un moderne en rapportant ce paſſage de Tertullien, en conclut que non ſeulement Tertullien croyoit Dieu corporel, mais qu'il en prouvoit encore l'exiſtence de la même maniere que les Stoïciens, c'eſt-à-dire, qu'il aſſuroit que Dieu étoit eſprit, parce qu'il étoit corps (Voyez *Mémoires ſecrets de la Republique des Lettres ou le Théatre de la Vérité.* Tome II.) Il me ſemble qu'on ne peut tirer cette concluſion des paroles de Tertullien, à moins qu'on n'en force le ſens naturel: car il y a bien de la différence entre dire que Dieu eſt corps, quoiqu'il ſoit eſprit, & aſſurer que Dieu eſt eſprit parce qu'il eſt corps. Il donne bien à entendre qu'il croit que tout eſprit eſt corps dans ſon eſpece, ayant une forme qui lui eſt propre, ou plutôt il le dit formellement; mais il n'aſſure pas que tout corps ſoit eſprit, & on ne peut pas lui prêter légitimement cette penſée. Tertullien ſe trouvoit uſtement dans l'impoſſibilité dont St. Auguſtin fait mention par rapport à lui-même; il ne pouvoit concevoir l'incorporeité pure; il ne pouvoit concevoir l'eſprit comme tout-à-fait deſtitué de corps & de forme; d'où il inféroit que tout eſprit étoit corps, & que Dieu étoit corps, quoiqu'il fût eſprit. Eſt-ce là aſſurer que

la préſence réelle du corps dans le lieu, cette forme la plus excellente dans ſon eſpece que ſur le modele des formés matérielles? Ils ſe donnent bien de garde de confondre l'étendue, la préſence, & la forme de Dieu, avec celles du corps; mais ils manquent d'idées pour les concevoir autrement.

L'eſſence inacceſſible & à l'imagination & à la raiſon intellectuelle, s'altere ſi on la repréſente par des notions priſes des choſes ſenſibles; & ſi, pour la repréſenter, on s'éloigne de ces mêmes notions, on tombe infailliblement dans des obſcurités impénétrables, dans des contradictions palpables. Qu'eſt-ce que „ d'être par-tout & de n'être nulle part; „ d'être tout entier les unes des autres, & d'être „ néanmoins parfaitement unique? Peut-on bien „ concevoir qu'une ſubſtance, qui eſt toute entiere „ dans chaque point de l'immenſité de l'eſpace, ne „ ſoit pas auſſi infinie en nombre que le ſont les „ points de l'eſpace, dans leſquels (chacun deſ- „ quels) elle eſt toute entiere (g)".

Dieu eſt eſprit, parce qu'il eſt corps? J'aimerois mieux penſer que le ſentiment de Tertullien étoit au fonds celui de nos philoſophes qui ſoutiennent que Dieu, quoiqu'il ſoit eſprit, eſt néanmoins étendu & figuré dans ſa divine maniere d'exiſter, laquelle nous eſt tout-à-fait incompréhenſible. Mais tenons-nous en à la lettre (j'entends le ſens naturel de la lettre) lorſqu'il s'agit de juger des opinions d'autrui, & ne nous expoſons point à leur donner nos penſées, en voulant interpreter les leurs.

(g) Voyez l'*Hiſtoire Critique de Manichée & du Manichéiſme*, où l'Auteur cite cet endroit des Confeſſions de St. Auguſtin: *Tu enim, Deus, ubique totes es, & nuſquam locorum es. Conf. L. VI.* 3. On lit encore dans les Méditations du même Pere. *Qui in omnibus locis ſine loco haberis, & omnia contines ſine ambitu, & ubique es præſens ſine ſitu & motu.* St. Auguſtin étoit aſſurément un génie du premier ordre; je n'oſerois avancer qu'il ne concevoit pas ce qu'il diſoit, je n'ai point auſſi de peine à avouer que je ne comprends pas comment il concilioit des idées auſſi contradictoires que celles qu'on vient de rapporter. On dira peut-être: La contradiction n'eſt que dans les mots, parce que le langage ne peut rendre toutes les nuances des conceptions de l'eſprit. Que ſignifie ce ſubterfuge? Que dans ce paſſage *in omnibus locis ſine loco haberis*, le mot *locus* n'eſt pas pris

Ceux-là penſent plus raiſonnablement, à mon avis, qui ſans ſe perdre dans des profondeurs inconcevables, regardent la Divinité comme une eſſence qui n'a rien de commun avec toutes les autres eſſenſes, & dont les vertus par conſéquent, n'ont rien d'analogue à leurs propriétés, quoiqu'il nous ſoit impoſſible d'en rien concevoir ſans cette analogie.

CHAPITRE VII.

ANTROPOMORPHISME SPIRITUEL.

En quoi conſiſte cette erreur générale, ou preſque générale.

J'AI voulu faire voir à quoi ſe réduiſoit la notion vulgaire des attributs ou perfections de Dieu; de quelle maniere elle ſe formoit; qu'elle n'étoit que l'ouvrage de l'imagination qui réuniſſant & agrandiſſant des idées ſimples en compoſoit de complexes; qu'il étoit impoſſible à l'eſprit humain d'en avoir une notion plus ſublime. Une juſte défiance de mon jugement m'a fait imprunter des autorités de poids. Cependant je ſuis bien éloigné d'engager le Lecteur à s'en tenir au ſentiment d'autrui. Qu'il médite plutôt & qu'il juge par lui-même.

Philoſophes & théologiens qui lirez mon livre, daignez vous ſouvenir que je vous expoſe librement mes penſées, mais que je n'ai garde d'en vouloir

---

les deux fois au même ſens; que tantôt il a un ſens naturel, que nous concevons & qui déſigne le lieu des corps, & que tantôt on lui ſuppoſe un autre ſens convenable à la maniere d'être des eſprits, auquel nous ne concevons abſolument rien. Voilà juſtement ma penſée; les mots deviennent obſcurs, impénétrables, & n'ont plus aucune ſorte de ſignification, lorſque les détournant de leur ſens naturel

faire la regle des vôtres. Je les soumets à votre examen. Si je me trompe, je suis tout prêt à me soumettre à la peine que méritent les ignorans. Ils méritent d'apprendre de ceux qui sont plus habiles qu'eux (*).

Guillaume King, Evêque de Londonderry disoit au commencement de ce siecle, que l'on n'avoit que de fausses idées des attributs de Dieu, & que nous n'en aurions jamais de plus claires, de plus distinctes, ni de plus complettes, que celle qu'un aveugle pourroit avoir de la lumiere (†). Ce savant prélat entrevoyoit l'antropomorphisme subtil dans lequel donnent la plupart des hommes sans y penser & sans le vouloir. Pourquoi n'a-t-il pas insisté davantage sur cette erreur qu'il croyoit capitale & comme universelle? S'il l'avoit fait, je serois dispensé d'y suppléer aujourd'hui. Il sentoit combien il est difficile de substituer de nouvelles opinions à des systêmes consacrés par une longe habitude: il jugeoit peut-être ses contemporains trop attachés au préjugé sur ce point, pour entreprendre de l'ébranler, ou se flatter de le combattre avec succès. Je m'attends bien aussi que plusieurs personnes éprouveront de la répugnance à céder à la doctrine que je propose, quoique je doive convenir qu'elle me semble démontrée. Je les prie de me supporter avec cette confiance que mérite un homme qui cherche sincérement la vérité, & qui n'a aucune sorte d'intérêt à prêcher le mensonge.

Cet antropomorphisme spirituel, tel que je le conçois, & tel que je l'ai déja exposé dans les chapitres précédens, consiste à admettre de l'analogie

---

on prétend leur faire signifier des choses au dessus de la Nature.

(*) C'est le jugement de Socrate, dans la *Republique de Platon*, ou *Dialogue sur la Justice*, Livre premier.

(†) Voyez le Traité intitulé: *De origine mali. Auctore Guilielmo King. S. T. D. Episcopo Londinensi. Juxta exemplar londinense.* Dresdæ 1704.

entre les perfections de Dieu & celles de l'homme; à ſoutenir que la différence qu'il y a entre Dieu & l'homme, n'eſt pas proprement une différence de nature, mais une différence ſelon le plus & le moins, par rapport aux qualités que l'on fait entrer dans les idées complexes de l'Etre divin & de l'Etre humain: à prétendre que l'intelligence, la bonté, la juſtice, &c. ſont de la même nature dans Dieu que dans l'homme; en un mot à attribuer à Dieu les vertus morales de l'homme, bien qu'on les ſuppoſe infinies dans Dieu.

Cela poſé, je vais examiner dans un eſprit droit & pacifique, combien cette notion des perfections divines eſt illuſoire. Je remonterai à la ſource du mal: je l'enviſagerai dans ſes ſuites, tant celles qu'il a eues que celles qu'il peut avoir: j'entrerai dans quelques conſidérations propres à diſſiper l'illuſion: puis je répondrai aux objections qui m'ont été faites, & à d'autres qu'on pourroit y ajouter.

CHAPITRE VIII.

PREMIERE SOURCE DE CETTE ERREUR.

La foibleſſe de l'entendement humain.

ON a traité aſſez amplement de l'impuiſſance où nous ſommes de concevoir autrement les attributs de Dieu, que par analogie aux facultés des créatures. Il ne s'agit plus que de montrer comment l'imbécillité de notre conception accrédita de tout temps la notion vulgaire des perfections divines.

Toutes, ou preſque toutes les erreurs philoſophiques découlent de cette ſourſe féconde des opinions humaines. L'homme qui raiſonne eſt naturellement porté à croire que ce qu'il conçoit d'une telle ma-

niere, eſt réellement ainſi. L'antiquité m'en fourniroit mille exemples frappans. Souvent les meilleurs raiſonneurs, parmi les modernes, n'apportent d'autre preuve de leurs ſentimens que leur maniere de concevoir. Ceux qui attribuent la mobilité aux eſprits, répetent avec confiance, d'après leur maître, qu'ils ne connoiſſent le mouvement que ſous l'idée d'un changement de diſtance d'un Etre par rapport à d'autres Etres conſidérés en repos; qu'ils trouvent les eſprits, non plus que les corps, ne ſauroient opérer qu'où ils ſont, & que les eſprits opérant en divers temps & dans différens lieux, ils ſont contraints d'attribuer le changement de place à tous les eſprits, au moins à tous les eſprits finis. Ils ajoutent qu'un eſprit eſt un Etre auſſi réel que le corps, auſſi capable de changer de diſtance par rapport à un autre Etre, & conſéquemment tout auſſi capable de mouvement qu'un corps; qu'ils conçoivent une diſtance & un changement de diſtance entre deux eſprits, & par ce moyen leur mouvement, l'approche où l'éloignement de l'un par rapport à l'autre; enfin qu'ils ne peuvent comprendre que leur ame unie à leur corps ne ſe meuve pas avec lui quand il change de place.

Le ſentiment de Platon ſur la Divinité a été, pendant longtems, regardé comme faux, parce qu'il étoit in-intelligible, & comme in-intelligible étoit qu'il faiſoit Dieu incorporel. L'in-intelligibilité étoit le fondement de cet axiome: Ce qui n'eſt pas corps n'eſt rien.

La grande raiſon dont s'appuie le ſyſtême moderne qui fait de l'étendue un attribut de Dieu, c'eſt qu'un Etre abſolument inétendu eſt un Etre abſolument inconcevable; que l'exiſtence réelle & la non-étendue ſont deux idées contradictoires; qu'en un mot il eſt impoſſible de concevoir la toute-puiſſance active, l'omni-préſence & l'immenſité dans un Etre qui n'eſt pas réellement, ſubſtanciellement & immenſément étendu. Tel eſt l'orgueil de notre

eſprit, il veut tout ſubjuguer, tout aſſervir à ſes foibles lumieres.

Quand on réfléchit, on ſent à chaque pas que l'on fait dans la ſcience des choſes naturelles, la néceſſité de recourir à une premiere cauſe. Tout nous rappelle à cet Auteur de tout. Mais il habite une gloire inacceſſible. Comment pénétrer juſqu'à lui? Un nuage impénétrable l'enveloppe de toutes parts: une voix ſe fait entendre: *Je ſuis celui qui eſt, & perſonne ne peut déchirer le voile qui me couvre.* Cette imperſcrutabilité ne fait qu'irriter nos deſirs. Nous redoublons d'efforts: nobles & téméraires efforts qui ſont toujours impuiſſans! Toutes nos penſées rampent à terre, quelque peine contentieuſe que nous prennions pour les exhauſſer. Notre eſprit travaille, il veut s'élever, il s'épuiſe & retombe. Nous rentrons dans nous-mêmes, ou bien nos regards inquiets errent autour de nous ſur les autres créatures qui nous environnent. Quelques rayons d'intelligence, de bonté, de ſageſſe & d'ordre, ſe manifeſtent: tels ſont les traits ſont leſquels les perfections divines viennent ſe peindre dans notre imagination groſſiere. Ces qualités ſont inſuffiſantes dans leur état naturel, l'expédient eſt de les ſuppoſer infinies, & de prétendre les diviniſer par cette ſuppoſition abuſive. Homme, à qui fais-tu reſſembler ton Dieu, & quelle ſimilitude oſes tu lui approprier?

Si nous connoiſſions quelque choſe de plus relevé que l'intelligence, la ſageſſe, la juſtice, la bonté, &c. nous en ferions honneur à la Divinité. De ce que nous ne concevons rien de plus grand que ces vertus élevées au plus haut point, nous concluons avec confiance qu'elles réſident dans l'Auteur de la Na-

---

(*b*) „ On peut dire qu'il y a une certaine Analogie entre la Nature „ de Dieu & celle de l'Homme". C'eſt un des principes du *Nouveau Syſtême concernant la nature des Etres ſpirituels*, principe que l'Auteur n'a pas plutôt avancé, qu'il ſe réfute incontinent par cette note:

Nature. Depuis quand la force de notre conception eſt-elle la meſure des attributs de Dieu?

Dans nos idées des eſprits, nous ne démêlons rien abſolument de la maniere dont ils ſe communiquent leurs penſées: toutefois nous ſommes également éloignés & de nier qu'ils aient la puiſſance de ſe les entre-communiquer, & d'affirmer qu'ils ſe les entre-communiquent, comme nous, par des ſignes corporels, geſtes, paroles ou écriture. On l'a vu ci-devant. Mallebranche qui s'eſt efforcé de deviner comment ſe faiſoit cette communication, n'a rien dit de concevable, quand il n'a rien dit d'analogue aux moyens dont nous nous ſervons nous-mêmes pour nous faire connoître mutuellement ce qui ſe paſſe dans nous. Ce philoſophe n'en concluoit pas que cette communication ſe fit entre les purs eſprits, comme entre les ames revêtues d'un corps humain. Pourquoi donc donner à Dieu des vertus de la même nature que celles de l'homme, parce qu'on n'en peut concevoir d'une nature plus ſublime pour les lui attribuer? Où eſt la néceſſité que nous concevions l'eſpece des perfections de cet Etre au deſſus de toute catégorie? Dieu eſt: l'exiſtence de l'effet prouve l'exiſtence de la cauſe: l'induction eſt néceſſaire. Eſt-il auſſi légitime d'argumenter des qualités de l'effet aux qualités de la cauſe, quand l'un & l'autre ſont de deux ordres auſſi diſtans que le fini l'eſt de l'infini? Les ſavans les plus portés & les plus intéreſſés à reconnoître de l'analogie entre les manieres d'être de Dieu & celles de l'homme, conviennent néanmoins qu'on ne peut pas dire qu'il y ait analogie entre la nature divine & celle de l'homme, abſolument & à prendre ces termes en rigueur métaphyſique (*b*). Ils tombent dans l'obſcurité &

„ L'Auteur ne dit pas qu'il y a analogie entre la Nature Divine & „ l'Humaine, abſolument & à prendre ces termes en rigueur méta„ phyſique. Il convient qu'il n'y a point d'analogie entre l'Infini & „ le Fini, entre le Parfait & l'Imparfait; mais il croit qu'on peut

dans la contradiction, dès qu'ils veulent nous expliquer en quel ſens mitigé l'analogie eſt admiſſible.

Il faut bien que Dieu ſoit intelligent, puiſqu'il a toutes les perfections; il faut bien que l'intelligence divine reſſemble à la nôtre pour le fonds, quant à ſa nature, & à l'extenſion près, puiſque n'ayant point l'expérience d'une autre ſorte d'intelligence, il ne nous eſt pas poſſible d'en concevoir une autre....

Depuis que je fais mes délices de l'étude de la philoſophie, j'admire que tant d'hommes ſavans & judicieux repoſent ainſi à l'ombre de l'erreur, avec toute la ſécurité que donne l'évidence.

Comment donc s'élever à la contemplation des perfections divines? Quel en ſera le type, ſi vous nous ôtez celui que nous en croyons appercevoir dans les qualités des créatures? Comment concevoir les premieres ſi elles ne reſſemblent en rien à celles-ci? .. Je vous entends: le ſentiment de votre ignorance vous eſt inſupportable; vous lui préférez le menſonge.

„ dire, ſans déroger aux idées que nous devons avoir des Perfections „ & de la Nature de l'Etre ſuprême, qu'il y en a par rapport à „ l'Etendue qu'il attribue également à Dieu & à l'Ame humaine, & „ par rapport aux premieres & ſecondes qualités qui réſultent de „ cette Etendue, au moins dans notre maniere d'enviſager un ſujet „ environné de tant de difficultés inſurmontables à la foibleſſe de „ l'Eſprit humain". *Eſſai d'un nouveau Syſtême concernant la nature des Etres Spirituels.* Tome I. *Remarques pour ſervir d'explication au*

CHAPITRE IX.

SECONDE SOURCE DE LA MEME ERREUR.

L'abus des abſtractions.

L'INBE'CILLITE' de notre eſprit nous fait ſouvent une néceſſité de l'abſtraction Nous ne pouvons embraſſer d'une ſeule vue toutes les faces d'un objet; nous ſommes donc forcés de les voir ſéparément, quoiqu'elles ne ſoient point ſéparées entre elles. Pourrions-nous même les bien voir, ſi nous en voyions plus d'une à la fois? Juſques-là l'uſage des abſtractions eſt d'une grande utilité pour le progrès de nos connoiſſances. Décompoſer ainſi idéalement un tout, c'eſt ſe mettre en état de mieux connoître les différentes parties dont il réſulte. Si cet exercice s'étoit toujours borné à porter l'attention de l'eſprit ſucceſſivement ſur toutes les qualités d'une choſe, les unes après les autres, pour les mieux pénétrer, qu'y auroit-il de répréhenſible dans cette méthode analytique? Rien ſans doute

Abſtraire une qualité du ſujet, dans qui & par qui elle exiſte, ce n'eſt pas une opération qui ait la vertu de faire que cette qualité puiſſe exiſter ſans ſujet, hors de la penſée. Mais regarder comme réellement ſéparé ce qui ne l'eſt qu'abſtractivement; raiſonner de la choſe abſtraite, ou de

---

plan abregé du nouveau Syſtême, pag. 61 & 62.

Le germe de ce nouveau ſyſtême eſt dans la *Cosmologie ſacrée* de Mr. Grew, au Livre II, ainſi que je le ferai voir en parlant de cette étendue, qu'on donne aux eſprits & à Dieu même, comme je le diſois tout-à-l'heure, ſur ce principe, qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir autrement l'immenſité & la toute-puiſſance active de Dieu. Pourquoi chercher à concevoir l'inconvenable? Cette curioſité eſt une baſe bien foible.

l'objet de l'abſtraction, comme ſi elle avoit une exiſtence à part; la tranſporter inconſidérément d'un ſujet à l'autre, ſans faire attention qu'inſéparable de celui dont on la détache, elle eſt incompatible avec celui auquel on prétend l'unir, voilà ce que j'appelle un abus réel des abſtractions: abus que j'oſe reprocher à une infinité de gens.

Ils ſe ſont formé une idée quelconque de l'intelligence, d'après les opérations de la ſubſtance qui penſe en eux. Cette idée n'eſt que celle de l'intelligence humaine, ainſi qu'il eſt évident. Ils s'accoutument enſuite à conſidérer cette faculté, hors du ſujet intelligent. Ils ne font pas réflexion

---

(*i*) „ Comme on n'emploie les mots que pour être des ſignes extérieurs des idées qui ſont dans l'eſprit, & que ces idées ſont priſes de choſes particulieres, ſi chaque idée particuliere que nous „ recevons, devoit être marquée par un terme diſtinct, le nombre „ des mots ſeroit infini. Pour prevenir cet inconvénient, l'eſprit „ rend générales les idées particulieres qu'il a reçues par l'entremiſe „ des objets particuliers, ce qu'il fait en conſiderant ces idées comme des apparences ſéparées de toute autre choſe, & de toutes les „ circonſtances qui font qu'elles repréſentent des Etres particuliers „ actuellement exiſtans, comme font le tems, le lieu, & autres „ idées concomitantes. C'eſt ce qu'on appelle *Abſtraction*, par où „ des idées tirées de quelque Etre particulier devenant générales „ repreſentent tous les Etres de cette eſpece, de ſorte que les noms „ généraux qu'on leur donne, peuvent être appliqués à tout ce qui „ dans les Etres actuellement exiſtans convient à ces idées abſtraites. „ Ces idées ſimples & préciſes que l'eſprit ſe repréſente, ſans conſi„ dérer comment, d'où & avec quelles autres idées elle lui ſont „ venues, l'entendement les met à part avec les noms qu'on leur „ donne communément, comme autant de modeles auxquels on „ puiſſe rapporter les Etres réels ſous différentes eſpeces ſelon qu'ils „ correſpondent à ces exemplaires, en les déſignant ſuivant celà par „ differens noms. Ainſi, remarquant aujourd'hui dans de la craye „ ou dans la neige, la même couleur que le lait excita hier dans „ mon eſprit, je conſidere cette idée unique, je la regarde comme „ une repréſentation de toutes les autres de cette eſpece, & lui „ ayant donné le nom de blancheur, l'exprime par ce ſon la même „ qualité, en quelque endroit que je puiſſe l'imaginer, ou la rencon„ trer: & c'eſt ainſi que ſe forment les idées univerſelles, & les „ termes que l'on emploie pour les déſigner." *Eſſai philoſophique concernant l'Entendement humain.* Livre II. Chapitre XI. §. 9.

Ne peut-on pas, d'après cette explication de Locke, appliquer le nom de blancheur avec l'idée générale ou abſtraite de la blancheur,

qu'elle en eſt tellement inſéparable, que ſans lui elle n'eſt rien; que ſi dans cet état d'abſtraction quelques-uns l'ont priſe pour le type de pluſieurs intelligences, de toutes les intelligences poſſibles, elle ne l'eſt au-moins que des intelligences de la même eſpece, qui réſident ou peuvent réſider dans des ſujets ſemblables en nature à celui dont elle eſt abſtraite. Car les facultés d'un ſujet participent de ſa nature: participation ſi intime, ſi excluſive de toute autre eſſence, qu'elles ne pourront jamais ſympathiſer avec un ſujet d'une nature différente (*i*). C'eſt ſur ce principe que les facultés de l'eſprit répugnent à la matiere. Ils paſſent par

---

à cette même couleur dans quelque ſujet qu'elle ſe trouve? Et de même le nom de penſée, & l'idée générale ou abſtraite de la penſée, ne conviennent-ils pas à la penſée quel que ſoit le ſujet qui penſe? Loin que ce ſoit-là un abus de l'abſtraction, c'en eſt l'uſage le plus légitime & le plus utile....

J'en ſuis tout-à-fait d'accord. Quel que ſoit le corps blanc, craye, neige, ou lait, ſa couleur eſt toujours de la blancheur. De même aſſurément quel que ſoit le ſujet qui penſe, François, Turc ou Chinois, chrétien, muſulman ou payen, Pierre, Paul ou Jaques, ſa penſée eſt toujours penſée. Je ne me ſuis pas mis dans la néceſſité de nier ces ſortes de vérités. Que peut-on inférer de plus du paſſage rapporté?

Locke dit que l'idée abſtraite ou générale de la blancheur repréſente à l'eſprit la blancheur en quelque endroit que la blancheur puiſſe ſe rencontrer. L'idée abſtraite ou générale de l'intelligence eſt dire au même ſens, type repréſentatif de toutes les intelligences poſſibles. L'idée abſtraite de la blancheur eſt priſe de l'idée d'une blancheur particuliere: l'idée abſtraite de l'intelligence eſt priſe de l'idée d'une intelligence particuliere, qui eſt la nôtre. Nous n'appliquons légitimement l'idée abſtraite de la blancheur, qu'à la blancheur du lait, de la craye, de la neige, du papier, ou de toute autre ſubſtance matérielle que nous connoiſſons pour blanche, ou au moins comme ſuſceptible de le devenir. N'appliquons donc auſſi l'idée abſtraite de l'intelligence, qu'aux Etres que nous connoiſſons pour intelligens, aux Etres qui ne ſont ni au-deſſus, ni au-deſſous de l'intelligence. L'idée abſtraite (& le mot) de blancheur n'exprime & ne repréſente qu'une couleur de la même eſpece que celle qui a été obſervée dans le ſujet qui a fourni telle abſtraction. L'idée abſtraite de l'intelligence (ainſi que le mot *intelligence*) ne repréſente non plus que les intelligences de l'eſpece de celle dont cette idée a été priſe: elle ne repréſente que des intelligences humaines.

deſſus tous ces obſtacles; l'intelligence abſtracte, être purement idéal & ſans réalité, reçoit dans leur imagination une exiſtence à part. Elle ne tient plus à la ſubſtance intelligente qui eſt l'ame; ainſi iſolée, elle leur paroît un élément applicable à tout, ſuſceptible de tout. Ils l'élevent, par ſuppoſition, juſqu'à l'infinité: je dis par ſuppoſition, puiſque l'infini n'entre réellement dans aucune de leurs perceptions. Par ce raffinement illuſoire de ſubtulité & d'abſtraction, ils parviennent à ſe perſuader que l'idée de l'intelligence qu'ils reçoivent de la réflexion qu'il font ſur leur propre penſée, agrandie juſqu'à une extenſion gratuite, devient une notion exacte de ce que nous appellons l'intelligence divine.

CHAPITRE X.

EXAMEN DE CETTE PROPOSITION:

Les eſprits finis & créés conviennent avec l'eſprit infini & incréé qui eſt Dieu, par l'attribut commun de la penſée.

L'EXAMEN de cette aſſertion va mettre dans un nouveau jour ce qui vient d'être dit de l'abus des abſtractions.

„ Les eſprits finis & créés conviennent avec „ l'eſprit incréé & infini qui eſt Dieu, par „ l'attribut commun de la penſée"(*).

(*) La même choſe m'a été objectée pluſieurs fois ſous d'autres termes: cette propoſition telle qu'elle eſt ici énoncée ſe trouve dans l'*Eſſai philoſophique ſur l'ame des bêtes*, du feu Miniſtre Boullier, Tome II. p. 57. Ce qui ſuit dans la même forme, marqué de

Q'entend-on ici par ce mot *penſée*? Eſt-ce la penſée en général, la penſée abſtracte, ou bien une penſée particuliere, telle eſpece de penſée? Il faut que ce ſoit l'un ou l'autre. Ce n'eſt ſurement pas le dernier: nulle penſée particuliere, nulle eſpece de penſée déterminément telle ne peut être commune à Dieu & aux eſprits créés: ce ſentiment eſt unanime. Il s'agit donc de la penſée en général, de la penſée abſtractive. Mais on ne penſe point en général; la penſée abſtractivement priſe eſt une chimere, un rien. Ce qui n'eſt rien peut-il être un attribut commun à Dieu & à l'ame humaine? La penſée en général n'eſt pas plus une réalité que le mouvement en général. Qu'eſt-ce que le mouvement en général? Le mouvement ſans aucun dégré de viteſſe, ſans aucune direction, ſans aucun corps mu? C'eſt une pure fiction, comme la penſée ſans aucun Etre penſant, ſans aucun objet.

„ Il ne s'agit ni de la penſée en général, ni „ d'aucune penſée particuliere, ni de telle „ eſpece de penſée; mais de la faculté de „ penſer que l'on croit commune à Dieu & „ aux eſprits créés".

J'ai déja répondu. Entend-on la faculté de penſer en général, ou telle faculté de penſer en particulier, celle par exemple qui convient à notre ame, la ſeule dont nous ayons une idée, & qui ne convient probablement à aucune autre ſorte d'eſprit qu'à l'eſprit humain? La faculté de penſer en général eſt une abſtraction. Il faut quelque choſe de plus qu'une abſtraction pour fonder une reſſemblance entre deux Etres, ou bien cette reſſemblance ne

guillemets, n'en eſt pas extrait. J'y reviendrai dans la ſuite. Les idées ſe preſſent dans l'eſprit avec confuſion & une ſorte d'incohérence: défaut que je tâche d'éviter ſur le papier.

ſera qu'abſtracte c'eſt-à-dire imaginaire, & ne pourra, ſans témérité, être ſuppoſée réelle. Quant à notre propre faculté de penſer, on n'a pas encore prétendu, je crois, que Dieu fût une intelligence humaine.

„ L'abſtraction repréſente l'eſſence des choſes: „ ce qui conſtitue eſſentiellement la penſée „ eſt commun aux penſées de Dieu & à cel„ les de l'homme".

Ne parlons point d'eſſences. L'abſtraction eſt une ſubtilité de notre eſprit qui, ayant une idée préſente, idée ſimple, très particuliere, priſe d'un objet particulier, la dépouille de tout ce qu'elle a de particulier, & conſéquemment de réel: car rien, abſolument rien, n'exiſte en général. Une telle ſubtilité peut-elle être repréſentative de l'eſſence des choſes? Les mots génériques expriment nos abſtractions: ſi nos abſtractions repréſentent les eſſences, ou nous connoiſſons ces eſſences, ou nous n'entendons pas les mots génériques dont nous nous ſervons.

Mon intelligence, ma penſée & ce qui la conſtitue eſſentiellement, ſont toutes choſes humaines qui ne peuvent m'être communes avec Dieu.

„ Lorſqu'on dit que les eſprits finis & créés „ conviennent avec l'eſprit incréé & infini „ qui eſt Dieu, par l'attribut commun de la „ penſée, cela ſignifie ſeulement que Dieu „ penſe & que l'homme penſe. Quoique „ réellement nulle penſée, & nulle eſpece „ de penſées ne puiſſent être communes à „ l'eſprit incréé & à l'eſprit créé, & que „ les penſées de Dieu ſoient infiniment au „ deſſus de celles des hommes; de quelque „ eſpece que ſoient les penſées de l'Être

„ ſuprême, & celles de la créature, les unes „ & les autres ſont toujours des penſées: „ c'eſt tout ce que l'on veut dire".

Dieu penſe? Quel ſens donnerez-vous à cette expreſſion? Comment concevez vous la penſée? Comme une modification de votre ame, d'après le ſentiment que vous avez d'une telle opération de votre ame. N'y ait-il pas de la témérité à avancer qu'il y ait rien dans Dieu, qui reſſemble à une modifieation de votre ame, à une opération de notre ame?

J'imagine dans Dieu une idée ſimple qui exprime l'univerſalité des choſes. Voilà, ce me ſemble, la plus ſublime conception qu'il nous ſoit poſſible d'avoir de ce que nous appellons intelligence divine; ce qui en approche le plus, ſi l'on peut dire que quelque choſe approche de celui qui eſt éternellement à une diſtance infinie de tout ce qui n'eſt pas lui. Et bien, je ſuis encore forcé d'ajouter que ce mot *idée* appliqué à Dieu n'a rien de commun, pour la ſignification, avec ce que je nomme idée dans l'entendement humain. L'idée, telle que je la comprends, telle que je la puis comprendre, eſt une modification de mon eſprit; je croirois proférer un blaſphême, ſi j'attribuois rien de ſemblable à Dieu. Cette diſcrétion qui me retient, m'empêche auſſi de condamner ceux qui ſoutiennent un ſentiment oppoſé au mien. Je parle d'après ce qui ſe paſſe dans moi. J'ignore comment les autres ſont affectés des mêmes conſidérations. Auſſi je n'ai garde de les juger.

Quoique réellement nulle penſée, nulle eſpece de penſées ne puiſſent être communes à l'eſprit incréé & à l'eſprit créé, & que les penſées de Dieu ſoient infiniment au deſſus de celles des hommes; de quelque eſpece que ſoient les penſées de l'Etre ſuprême & celles de la créature, les unes & les autres ſont toujours des penſées? ... Il y a ici abus

viſible des termes. Incapables de comprendre ce qui eſt dans Dieu, & manquant de termes pour l'exprimer, nous tranſportons à cet Etre ſi élevé au deſſus de la Nature, des mots qui n'énoncent que des choſes naturelles: ce que je vais expliquer dans le chapitre ſuivant.

„ Dieu n'eſt donc pas un Etre penſant?"

Vous ne cherchez pas ſans doute à empoiſonner mes paroles. Qu'il me ſoit permis de vous demander à mon tour ſi vous comprenez ce que Dieu eſt, ſi ne comprenant pas ce que Dieu eſt vous pouvez l'exprimer, ſi ne pouvant pas exprimer ce que Dieu eſt vous attachez quelque ſens à ces paroles: *Dieu eſt un Etre penſant.* Je les trouve tout à-fait inſuffiſantes pour exprimer ce que vous leur faites ſignifier. Ne viens-je pas de vous répéter que penſer eſt une puiſſance de notre ame, & que les puiſſances de notre ame ſeroient des imperfections dans Dieu? Tout ce que je pourrois vous accorder, c'eſt que, ſelon notre façon groſſiere de raiſonner ſur un ſujet qui ſurpaſſe la portée de notre raiſon, il y a dans Dieu un attribut que nous diſtinguons de ſes autres attributs, lequel ni vous, ni moi, ni perſonne au monde ne comprend, que nous déſignons tous par les mots d'*intelligence*, & de *faculté de penſer*, avec cette différence entre nous, qu'il me ſemble, à moi, que cet attribut eſt d'une nature ſupérieure & infiniment ſupérieure à tout ce que telles expreſſions offrent à mon eſprit; au lieu que vous le ſuppoſez, vous, ſemblable pour le fonds & en nature à votre propre intelligence.

CHAPITRE XI.

Troisieme source de la meme erreur.

L'imperfection du langage & ſon influence ſur les opinions.

Oui, ma raiſon m'apprend que les perfections de Dieu „ ne peuvent point être renfermées dans la „ même catégorie que celles de l'homme: qu'il n'y „ a rien d'univoque entre nos vertus & celles de „ Dieu; que par conſéquent nous ne pouvons juger „ de celles-ci ſelon l'idée que nous avons de la vertu"; que cette meſure des qualités humaines, excellente dans la ſociété des hommes, eſt tout-à-fait inapplicable à la ſublimité incompréhenſible des perfections de Dieu, & ne peut convenir qu'aux qualités de l'ordre pour lequel elle a été faite.

Nous n'avons qu'un langage, un langage humain, proportionné à nos foibles conceptions. Nous ſommes forcés par-là d'uſer des mêmes mots pour déſigner certains attributs de la Divinité & certaines facultés de l'homme. Parce que l'expreſſion eſt la même, nous nous accoutumons trop aiſément à y attacher la même idée dans l'une & l'autre circonſtance; c'eſt-à-dire à nous repréſenter ſous la même appréhenſion les attributs de Dieu & les facultés de l'homme, parce nous exprimons par un même mot ces attributs & ces facultés.

Nous n'avons que des idées humaines: il eſt tout ſimple que notre langage, ſigne de nos penſées, en ait l'imperfection, qu'il ſoit borné comme elles, purement humain, & incapable de rien exprimer de ſurnaturel. La ſignification propre des mots ne ſauroit être plus étendue, que les conceptions de l'eſprit.

Qui doute que ſi, par impoſſible, nous étions doués tout-à-coup de la force d'entendement requiſe pour comprendre les perfections divines; qui doute que les termes dont nous nous ſommes ſervis juſques-ici pour les déſigner, ne nous paruſſent infiniment au-deſſous d'elles? Nous chercherions deſormais de tout autres expreſſions pour en parler. Non: nous ne chercherions plus à les exprimer. Nous reconnoîtrions qu'il y avoit de la folie à appliquer à Dieu des termes que nous entendions, pour exprimer dans lui ce que nous ne comprenions pas.

L'influence du langage ſur les opinions opere ici d'une façon plus marquée que par tout ailleurs. L'Etre qui exiſte par lui même eſt ſouverainement parfait. Le ſouverainement parfait, le parfait abſolument tel, ſont pour nous des inconnus, puiſque rien de pareil n'affecta jamais ni nos ſens ni notre eſprit. Tout ce qui nous eſt connu ſous le nom & l'idée de perfection, n'eſt que perfection relative. L'oubli de ce dernier principe nous fait abuſer étrangement du premier, ſavoir, que Dieu eſt ſouverainement parfait. Partant de celui-ci on entre dans une longue énumération des différentes perfections que l'homme eſt capable d'avoir & d'imaginer, & l'on en charge la Divinité qui devient, graces à notre imagination, bonne, juſte, intelligente, &c. Cependant aucune des perfections que l'homme peut avoir & imaginer, n'eſt abſolue ni ſouveraine. Il ſeroit donc plus légitime de raiſonner ainſi: Dieu eſt ſouverainement parfait; donc on ne lui doit attribuer que des perfections ſouveraines; donc il n'eſt ni bon, ni juſte, ni intelligent, puiſque ces qualités ne ſont qu'humaines & relatives. On croit parer l'inconvénient en les ſuppoſant infinies dans Dieu. A la vérité, l'infinie eſt l'extrême & l'abſolu: il faut avouer que la perfection infinie eſt la perfection abſolue & ſouveraine. Cela prouve, ſi je ne me trompe, que comme il y auroit une con-

tradiction manifeſte à ſuppoſer abſolue une perfection qui n'eſt que relative de ſa nature, il y en a auſſi à la ſuppoſer infinie.

Je n'approfondis pas davantage une conſidération qui reviendra naturellement ailleurs. Ce que j'en ai dit ſuffit pour apprécier les mots de *ſage*, *bon*, *juſte*, *intelligent*, *&c.* d'*amour*, de *haine*, de *repentir*, & autres appliqués à la Divinité. Tous ces mots n'ont été inventés que pour exprimer des relations d'homme à homme, des affections & qualités naturelles. Ils n'ont point de force pour ſignifier des attributs divins. On s'en ſert pourtant à cet effet. L'uſage a aſſez d'empire ſur l'opinion, pour perſuader qu'ils ſont également ſignificats pour Dieu & pour l'homme. On ſe flatte d'avoir ſuppléé à leur inſuffiſance intrinſeque en leur aſſociant des épithetes privatives, telles que celles d'*increé*, d'*immenſe*, d'*infini*, d'*inépuiſable*: termes nouveaux qui ne dénaturent point les autres, qui n'y ajoutent rien, qui ne font qu'en exclure certaines circonſtances particulieres, qui par conſéquent ne ſignifient d'eux-même qu'une privation & n'offrent rien de poſitif à l'eſprit (*).

Quand j'ai dit : Dieu voit tout dans lui, Dieu ſait tout parce qu'il a tout fait (†), je ne prétendois pas que les termes *voit* & *connoît*, exprimaſſent véritablement la perfection divine que je déſignois par eux, & que l'on veut qu'ils expriment. Ce que nous nommons vue & connoiſſance dans cette Etre ſuprême, n'eſt ni vue ni connoiſſance : celui qui n'a point d'yeux pour voir, n'a auſſi aucun moyen de connoître. Analyſez bien l'idée que renferme le mot *connoître*, vous verrez ſi elle convient à un autre eſprit qu'à notre ame. L'ame connoît ou perçoit les objets, lorſque leurs images lui ſont

(*) Voyez ci-devant Chapitre VI. page 24.

(†) Voyez Tome premier, premiere partie, Chapitre troiſieme, & ci-devant Chapitre premier, page 6.

portées par le miniſtere des ſens ou de la réflexion, au moyen de quoi il ſe forme dans elle un type idéal, une répréſentation ſpirituelle des choſes. L'ame connoît encore, lorſque comparant deux idées qui lui ſont préſentes, elle ſaiſit leur convenance, ou leur diſconvenance, ou tel autre rapport qui eſt entre elles. C'eſt à quoi ſe réduit la notion du mot *connoître*. Mais, ſi vous n'admettez dans Dieu, ni ſenſation, ni réflexion, ni une multiplicité d'idées, ni confrontation d'idées, ni apperception de leur rapport, comment Dieu connoît-il? Ou plutôt de quelle maniere le mot *connoître* peut-il lui convenir. On s'en ſert, faute de mieux: à la bonne-heure: je n'en blâme que l'abus qui conſiſte à concevoir la connoiſſance de Dieu ſous l'image de celle de l'homme, parce qu'on emploie un même terme pour deſigner l'une & l'autre.

Mr. Grew (*) qui vouloit que nous ne puiſſions avoir une véritable idée de la Divinité, ſans la connoiſſance de la Trinité, s'efforçoit en conſéquence d'éclaircir ce myſtere & de l'expliquer naturellement, pour nous élever par lui à une notion plus juſte de la Divinité. Le génie de l'auteur promettoit beaucoup. Il croyoit donc que Dieu en penſant à lui-même en formoit des images ſubſtancielles, & que le Fils & le Saint-Eſprit n'étoient que des images ſubſtancielles du Pere. Je ne demanderai point comment Dieu dont la penſée eſt immuable & ſimple comme lui, peut former deux images ſubſtancielles de lui-même, ni pourquoi, ſi la premiere image ſubſtancielle produite immédiatement par le pere, en engendre une ſemblable à elle, ce troiſieme Etre n'en produit pas un quatrieme, & ainſi de ſuite juſqu'à une progreſſion infinie. Je m'attache uniquement à ce qui appartient à mon ſujet; à faire voir que le célebre phyſicien anglois tranſportoit à

(*) Coſmologia Sacra, *or a Diſcourſe of the Univerſe, as it is the Creature and Kingdom of God, &c.* By Dr. Nehemiah Grew.

Dieu, gratuitement & ſans le vouloir, la maniere dont il concevoit les opérations de ſon ame. „ Il croit „ que Dieu en penſant à lui-même, en forme des „ *Images ſubſtancielles*. Mais ſi on lui dit que l'idée „ que Dieu a de lui-même eſt ſa propre ſubſtance „ qui ſe contemple immédiatement elle-même, „ comment prouvera-t-il le contraire? S'enſuit il „ que Dieu produit un Etre dont l'exiſtence eſt „ réellement diſtincte, lorſqu'il ſe contemple lui-„ même, puiſque l'idée qu'il en a, comme par-„ lent les hommes, n'eſt à proprement parler que „ ſa propre nature? Quand on dit que Dieu con-„ temple ſon Image, c'eſt une façon de parler hu-„ maine, tirée de notre maniere de concevoir, dans „ laquelle les images ou les idées que nous avons „ des choſes, ſont diſtinctes de la nature de notre „ ame; mais, comme l'Auteur le reconnoît, la ma-„ niere d'entendre de Dieu n'eſt pas la même que „ la nôtre. On ne peut donc pas dire que Dieu „ entend d'une certaine maniere, parce que c'eſt „ ainſi que nous entendons; mais comme nous „ n'avons point d'idée claire & aſſurée de l'*Intellec-„ tion* de Dieu, il ne nous eſt pas permis de rien „ aſſurer de particulier de la maniere dont elle ſe „ fait (*)". J'ajoute que nous devons pas même aſſurer que Dieu entend, parce que nous entendons. Les mots n'ont point de ſignification par eux-mêmes: ils n'ont que celle que nous leur attachons, & l'on convient qu'aucune de celles que nous donnons au mot *entendre*, ne convient à l'Etre ineffable.

C'eſt une néceſſité pour les ſavans & pour les ignorans, de ne pouvoir diſcourir de Dieu, ſans mettre des mots à la place des idées qui leur manquent; & il ſemble que ce ſoit un malheur attaché à cette ſubſtitution, de n'avoir plus d'autre idée de la Divinité, que celle que préſentent les mots.

(*) *Bibliotheque choiſie de* J. le Clerc, *Tome I. p.* 238 & 239.

CHAPITRE XII.

QUATRIEME SOURCE DE LA MEME ERREUR.

La doctrine des idées éternelles & univerſelles de vérité, de vertu, de juſtice, d'ordre, &c.

RIEN n'eſt plus familier aux métaphyſiciens, que de prendre des abſtractions pour des réalités. S'ils ſe défioient un peu plus de cette manie ſcientifique, ils s'épargneroient une foule de mépriſes qu'elle occaſionne. Parmi ces mépriſes je dois mettre d'abord l'idée que quelques-uns ſe forment de la vérité, qu'ils regardent comme éternelle, néceſſaire, immuable, indépendante de toute penſée, de tout eſprit créé & incréé, de toute exiſtence des choſes. Un mot pourroit les deſabuſer.

Qu'eſt-ce que la vérité? La conformité de la penſée avec ſon objet. D'autres diſent que la vérité eſt l'exiſtence réelle des choſes en tant que conforme aux idées que nous en avons. Cette ſeconde définition me paroit moins exacte, & ſujette à quelque conteſtation. Quoi qu'il en ſoit, que l'on admette l'une ou l'autre, il s'enſuit toujours qu'il n'y a point de vérité ſans penſée, ſans eſprit qui penſe, & ſans objet à quoi il penſe. La vérité ne ſubſiſte donc pas par elle-même, pas plus que la blancheur ſans un ſujet blanc, pas plus que l'idée de la blancheur ſans un eſprit où elle réſide.

Elle eſt tout auſſi peu univerſelle. Puiſque rien n'exiſte en général, ni la penſée, ni ſon objet, ni l'Etre qui penſe; la conformité de la penſée, avec ſon objet eſt telle préciſément, elle eſt la conformité de telle penſée avec tel objet, dans tel entendement: dès lors la vérité réelle eſt très ſinguliere, & n'a rien d'univerſel.

On

On s'imagine conſidérer la vérité abſtractivement à la penſée, à l'objet de la penſée, & à la ſubſtance penſante, la conſidérer comme la conformité d'une penſée quelconque avec un objet quelconque, dans quelque intelligence que ce ſoit. Mais, par malheur, il n'y a point de telle conformité: comment donc la contempler? Une telle idée de la vérité ſeroit une idée ſans objet, une pure chimere.

Dira-t-on que cette idée n'eſt pas une chimere, puiſqu'elle eſt une préciſion de l'eſprit? Cette raiſon eſt toute contre l'univerſalité des idées. Car 1°. toutes nos diſtractions ou préciſions ſur les caracteres d'un objet particulier, ne le rendront jamais univerſel; donc l'idée que nous nous en formerons ne pourra pas l'être. 2°. Nos idées, en tant qu'elles ſont des opérations d'un eſprit fini, ne peuvent être ni éternelles, ni univerſelles: l'univerſalité, la néceſſité, l'éternité, l'immenſité, &c. ne ſont point dans l'ouvrage d'un eſprit créé. 3°. Nous enviſageons ici les idées comme types des choſes, & ces types, ou images, des choſes que nous nous en formons d'après nos connoiſſances, ne peuvent jamais repréſenter que ce que nous en ſavons. 4°. Demander ſi l'on ne peut pas conſidérer la vérité abſtractivement à la penſée, à l'objet de la penſée, & à la ſubſtance penſante, & s'en former ainſi une idée univerſelle, c'eſt demander ſi l'on ne peut pas conſidérer le néant comme la négation de tout, & s'en former ainſi une idée univerſelle. La vérité abſtracte n'eſt que la négation de toute vérité réelle, & la négation de toute vérité réelle n'eſt point l'idée univerſelle de la vérité.

L'eſprit a la facilité d'abſtraire, c'eſt-à-dire de fixer un ſeul côté d'un ſujet ſans faire attention à ſes autres faces, d'en examiner une partie ſéparément, ſans égard à ſes différens rapports avec le tout à quoi elle appartient. Autre choſe eſt de contempler un ſujet ſans ſonger à ſes relations & appartenances, & autre choſe de ſuppoſer que le

rapport de conformité entre deux Etres puiſſe exiſter indépendamment de ces deux Etres, comme font certainement ceux qui admettent une idée éternelle & univerſelle de la vérité, abſolument indépendante de toute penſée, de tout eſprit créé & incréé, de toute exiſtence des choſes. Il n'y a point d'impoſſibilité, il n'y a point de contradiction abſurde à quoi on ne pût donner ainſi de la réalité, en faiſant abſtraction de tout ce qui rend telles entités impoſſibles & contradictoires.

L'opinion de l'univerſalité de nos idées a pris une telle importance ſous la plume de nos philoſophes modernes, que quelques-uns la regardent comme la clé de toute la métaphyſique. Le reſpect du à leurs méditations ſubtiles ne permet pas de l'abandonner qu'après un examen ſérieux. Je vais donc lui conſacrer quelques chapitres. Ayant donné autrefois dans cette chimere, j'en ſuis plus en état de l'apprécier, & je dois me juſtifier vis-à-vis de moi-même de cette variation de ſentiment. Sa liaiſon avec l'objet principal qui m'occupe à préſent (car ce n'eſt qu'à force de ces ſortes d'abſtractions que l'on parvient à renfermer ſous la même image intellectuelle les perfections divines & nos vertus), m'eſt un nouveau motif d'apporter à cet examen, toute l'attention dont je ſuis capable.

CHAPITRE XIII.

Expoſition du ſentiment ordinaire ſur la néceſſité & l'éternité des idées de la juſtice & de la vérité.

La verité eſt la conformité qu'il y a entre les choſes & les ſignes repréſentatifs de ces mêmes choſes; ces ſignes ſont, ou des penſées, ou les expreſſions de ces penſées. Il n'y a de penſées vraies, que celles qui repréſentent les cho-

ſes telles qu'elles ſont : il n'y a de propoſitions vraies, que celles qui énoncent les choſes telles qu'elles ſont. On peut donc dire que la vérité eſt le réſultat de la Nature, ou la raiſon des choſes.

Avant que le monde exiſtât, il étoit poſſible; & avant l'exiſtence des ſignes qui expriment les choſes, ces ſignes étoient poſſibles: il y avoit donc dès lors conformité entre les eſſences poſſibles, & les ſignes poſſibles qui devoient en être l'expreſſion. Cette conformité eſt la vérité même: il faut donc avouer l'idée d'une vérité primitive, antérieure à la création de l'univers, & à toutes les notions que les hommes ont pu ſe donner ou recevoir d'ailleurs, & tout-à-fait indépendante de la volonté de tous les Etres.

Etant le réſultat de la Nature, & la raiſon des choſes, elle n'eſt pas plus arbitraire que celles-ci: il n'eſt pas plus en notre pouvoir de varier la vérité, que de changer l'économie naturelle, ou, ce qui eſt le même, de faire qu'une choſe ne ſoit pas ce qu'elle eſt. Pouvons-nous empêcher que tous les rayons du cercle ne ſoient égaux? Ils ſe ſont indépendamment de nos raiſonnemens & de nos paralogiſmes. Cette vérité qui réſulte de l'eſſence du cercle, eſt abſolument indépendante de nous. Les théorêmes géométriques ne ſont point l'ouvrage du géometre. Ils ſont avant lui & indépendamment de lui. Nous pouvons bien les contredire, mais nous ne pouvons pas faire qu'ils n'exiſtent & qu'ils n'aient toujours exiſté. Nous aurons beau dire que tous les rayons du cercle ne ſont pas égaux. C'eſt une abſurdité: tout ce que nous dirons n'empêchera pas qu'ils ne le ſoient en effet.

La vérité ſupérieure à nos caprices, à nos idées, à nos préventions, eſt encore au deſſus de la puiſſance de l'Etre incréé. Dieu ne peut pas changer les eſſences, & il ne lui eſt pas poſſible de changer le réſultat de ces eſſences.

La nature des choſes demeurant la même, il eſt néceſſaire que la raiſon de cette nature ſubſiſte toujours dans le même état. Les eſſences reſtant immuables, le réſultat des eſſences l'eſt auſſi, & il le ſera juſqu'à ce que les choſes ceſſent d'être ce qu'elles ſont : ce qui n'arrivera jamais, ce qui ne peut arriver, puiſqu'il implique contradiction.

Il y a une ſi grande reſſemblance & un accord ſi parfait entre la juſtice & la vérité, que preſque tous les philoſophes anciens ont confondu l'une avec l'autre, & fait conſiſter la vertu dans l'amour de l'ordre qui eſt la vérité (*k*). Wollaſton a fort bien développé cette reſſemblance, & l'a pouſſée juſqu'où elle pouvoit aller : il n'admet point d'autre juſtice que la vérité (*).

Platon avoit coutume de dire que la ſageſſe conſiſtoit dans la reſſemblance de l'homme avec les Dieux ; & Platon interrogé comment le ſage pouvoit reſſembler aux Dieux, répondit que c'étoit en aimant la vérité, ne mettant aucune différence entre le ſage & l'homme vrai.

La juſtice & la vérité avoient le même ſymbole jérogliphique chez les Egyptiens (†) : c'étoit aſſez faire entendre que l'une & l'autre ne faiſoient qu'une même choſe ſelon eux.

Raiſonnons du juſte & de l'injuſte, comme du vrai & du faux. La vérité n'eſt autre choſe que la conformité entre la conſtitution naturelle des choſes & les ſignes qui en ſont l'expreſſion. L'équité eſt de même la conformité des actes des Etres intelligens avec leurs relations naturelles.

La propoſition qui énonce les rayons du cercle égaux, eſt vraie, parce qu'elle exprime une propriété réelle du cercle. De même l'hommage que

---

(*k*) *Nullæ duæ res inter ſe tam amicæ & concordes ſunt, quam virtus & veritas. Vives Lib. II. de Animâ.*

(*) Ebauche de la Religion naturelle.

(†) C'eſt oit le ſoleil.

la créature rend à ſon Auteur, eſt juſte, parce que cet hommage eſt fondé ſur le rapport néceſſaire de l'Etre créé à l'Etre créateur.

Les principes d'équité, comme ceux de la vérité, ſont éternels, immuables, antérieurs à tout. Avant que Dieu créât un Etre libre & intelligent, il y avoit un rapport néceſſaire de dépendance de la créature à ſon Dieu, fondé ſur l'exiſtence actuelle de l'un, & ſur la poſſibilité de l'autre. Il étoit juſte dès lors que, ſuppoſé que Dieu créât des intelligences, elles reſtaſſent dans la dépendance à ſon égard. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi poſitive, dit l'Auteur de l'Eſprit des Loix (*), comme par exemple, que ſi un Etre intelligent avoit créé un Etre intelligent, le créé devroit reſter dans la dépendance qu'il a eue dès ſon origine.

Cette équité primitive n'eſt rien moins qu'arbitraire, pas plus que les rapports néceſſaires des Etres entre eux. Perſonne ne peut empêcher ni altérer ceux-ci : perſonne ne peut changer l'autre. L'écroulement du monde ne ſuffiroit pas pour anéantir l'idée de la juſtice. Elle étoit avant la naiſſance du monde, & elle ſurvivroit à ſa deſtruction. Dieu anéantiſſant tous les Etres intelligens, n'empêcheroit pas qu'il n'y eût des rapports au moins poſſibles entre eux, & ainſi l'idée de juſtice qui en réſulte néceſſairement, ſubſiſteroit encore dans tout ſon entier. Elle eſt empreinte en caracteres de feu dans le ſein de l'éternité, & rien ne pourra l'effacer (†).

C'eſt ainſi que je raiſonnois à quinze ans, ſéduit par les grands noms de Platon, de Wollaſton, de Clark, de Monteſquieu, & enchanté des belles

(*) Livre I. chapitre premier.

(†) Tout ce qu'on vient de lire de ce chapitre ; eſt extrait d'un ouvrage fruit de ma premiere jeuneſſe, que j'ai condamné à un éternel oubli. Ce ſeul lambeau prouve l'équité de mon jugement.

choſes que ces philoſophes & d'autres ont enſeignées touchant la nature de la vérité. Tout cela me paroît aujourd'hui plus ſubtil que profond, plus imaginaire que réel. Venons au principe. Le principe détruit fera tomber le ſyſtême.

CHAPITRE XIV.

Faux principe de ce ſyſtême.

Je diſois donc avec la plupart des métaphyſiciens : Quand je détruirois dans ma penſée toutes les intelligences du monde, je pourrois toujours imaginer la vérité : quand j'anéantirois dans ma penſée tous les Etres, je pourrois toujours imaginer leurs rapports : quand toutes les penſées & tous les objets ſeroient détruits, je pourrois toujours imaginer la conformité de la penſée avec ſon objet : quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il ſeroit toujours juſte que la créature dépendît du Créateur (*).

M'entendois-je bien ? Il eſt à croire que je cédois plutôt à l'autorité qu'à la conviction. Ce qui me montre à préſent l'excès de l'illuſion dont j'étois dupe, c'eſt qu'on pourroit accorder impunément le principe, ſans qu'il fût poſſible d'en tirer aucun avantage en faveur du ſyſtême des idées éternelles & immuables de la vérité & de la juſtice.

Quand je détruirois dans ma penſée toutes les intelligences du monde je pourrois toujours imaginer la vérité : quand j'anéantirois dans ma penſée tous les Etres, je pourrois toujours imaginer leurs rapports ?... Mais ce que j'imaginerois alors ſeroit une pure abſtraction, & non une réalité : j'imaginerois ce qui n'exiſteroit pas. D'ailleurs cette

(*) Voyez les *Elémens de Métaphyſique* IV. Entretien.

abſtraction ne ſeroit ſûrement pas indépendante de mon eſprit qui la feroit : elle ne ſeroit ni plus ancienne, ni plus étendue, ni plus néceſſaire que lui. Où voyois-je donc ſon independance, ſon éternité, ſon immenſité, ſa néceſſité ?

Je me trompois étrangement : ſi je détruiſois dans ma penſée toutes les intelligences du monde, comment pourrois-je imaginer la vérité ? Mon intelligence n'eſt-elle pas compriſe dans toutes les intelligences du monde ? Ne ſeroit-elle pas ſuppoſée détruite avec elles ? Suppoſée détruite, elle ne pourroit plus rien imaginer. Les idées n'exiſtent que dans les intelligences. Qui ſuppoſe l'anéantiſſement de toutes les intelligences, ſuppoſe auſſi la deſtruction de toutes les idées. Celle de la vérité, ni aucune autre, n'a point de privilege particulier qui puiſſe la faire exiſter par elle-même, hors d'une ſubſtance penſante.

Puis-je détruire dans ma penſée toutes les intelligences du monde ? Une telle ſuppoſition eſt le comble de la contradiction. Elle ſeroit une opération de mon intelligence qui imagineroit toutes les intelligences détruites, même la mienne. Qu'eſt-ce que détruire ſon intelligence par une imagination de ſon intelligence, & prétendre enſuite que cette intelligence détruite imagine encore ce qui n'eſt pas & ne peut être ? Que d'abſurdités entaſſées les unes ſur les autres !

Quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il ſeroit ... Non, rien ne ſeroit. Quand il n'y auroit ni Créateur ni créature il ſeroit toujours juſte que la créature dépendit du Créateur... Si cette propoſition peut avoir un ſens, c'eſt celui-ci : Quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il ſeroit juſte que néant dépendit du néant. Et qu'eſt-ce que cela veut dire ? O imbécillité de l'enfance ! Je prenois pour une idée ſublime, la plus futile des chimeres.

CHAPITRE XV.

Sentiment de Locke ſur la maniere dont nos idées s'univerſaliſent.

Il ſuit d'un paſſage rapporté ci-devant note (*i*), que, ſelon Locke, tout objet particulier qui frappe nos yeux ou qui nous eſt préſenté par le ſens intime, eſt un type auquel nous comparons tout objet reconnu ou imaginé ſemblable; & que cette comparaiſon en fait une idée univerſelle. Cette idée ne repréſente plus tel objet numérique, elle repréſente tous les objets ſemblables, tant les actuels que les poſſibles.

La concluſion me paroît trop étendue. Si l'idée que j'ai d'une figure particuliere ſe généraliſe par la comparaiſon que j'en fais avec d'autres figures ſemblables que je vois ou que j'imagine, elle ne m'en repréſente pas davantage que je n'en vois ou imagine. Or ni mes ſens ni mon imagination ne m'offriront jamais l'univerſalité des figures ſemblables à celle qui frappe mes yeux dans ce moment. Cette figure eſt un cercle. Dans la ſuppoſition que ce ſoit la confrontation d'une figure avec ſes ſimilaires qui généraliſe l'idée, ſi je ne compare le cercle pris pour modele, qu'à deux autres cercles, mon idée ne m'en repréſentera que trois en tout. Ne nous repaiſſons pas d'illuſions. Cette idée eſt dans moi, c'eſt mon idée, ou elle n'eſt rien. Comment donc pourroit-elle être univerſelle, quand elle ne repréſente réellement qu'un certain nombre d'individus ſemblables? Peut-elle repréſenter ceux qui ne m'ont point affecté? Elle croîtra, il eſt vrai, à meſure que je rencontrerai ou imaginerai d'autres Etres auxquels elle ſera applicable; mais ſes bornes ſeront toujours déterminées par les termes de la comparaiſon qui l'étendra.

L'eſſence du cercle peut être répétée dans une infinité d'individus. Je l'accorde. Ma penſée ne m'offre pourtant pas ce nombre infini de cercles, & elle devroit me le repréſenter, pour que j'euſſe droit de la dire univerſelle. Cette infinité de cercles eſt poſſible, mais elle n'eſt pas dans mon eſprit, ni dans la penſée de mon eſprit. L'Etre poſſible n'eſt même rien que dans la puiſſance qui peut le réaliſer. Je ne reconnois pour idée univerſelle du cercle, que celle qui comprend tous les cercles actuels & poſſibles. Puis donc que l'on veut que cette poſſiblité aille juſqu'à l'infini, l'idée qui comprendra tous les cercles actuels & poſſibles, repréſentera la figure circulaire répétée dans une infinité d'individus. Cette idée peut être dans une intelligence infinie: notre eſprit n'en eſt ſurement pas capable.

La notion des poſſibles n'a point de bornes. Auſſi n'avons-nous point de notion qui comprenne l'immenſité des poſſibles, de quelque eſpèce que ce ſoit.

Le caractere propre de l'idée eſt d'énoncer la poſſibilité de ſon objet, & non de repréſenter ſon objet autant de fois répété qu'il peut l'être.

Pour revenir au ſentiment de Locke, je conçois que nos idées ſe généraliſent par la comparaiſon que nous faiſons de telle figure numérique avec toutes les figures ſemblables que nous rencontrons ou imaginons: par cette comparaiſon la premiere figure devient le modele des autres. L'idée en eſt plus générale dans l'eſprit qui lui en compare un plus grand nombre de ſemblables. Elle n'eſt univerſelle dans aucun eſprit fini. Pour qu'elle le devint, il faudroit que la comparaiſon s'étendît, dans cet eſprit, à toutes les figures ſemblables actuelles & poſſibles: operation qui excede les forces de l'eſprit fini.

CHAPITRE XVI.

Sentiment de Mallebranche ſur l'univerſalité de nos idées.

Ce philoſophe ayant une fois admis l'univerſalité, la néceſſité, l'éternité, pour qualités propres de l'idée, perſuadé d'ailleurs que ces caracteres ne pouvoient ſe trouver que dans Dieu, ſe vit comme forcé de dire que nous voyions tout dans la ſubſtance divine qui nous étoit intimement & ſans ceſſe préſente, & que nous y voyions les formes comme des images univerſelles.

Quelques efforts que faſſe Leibnitz pour juſtifier cette opinion de Mallebranche, ou au moins pour lui donner un ſens raiſonnable (*), il ne prouve point que l'on ſoit fondé à conſidérer nos idées comme quelque choſe hors de nous, ni à prendre des notions de notre eſprit, des modifications de notre ame, pour des perfections qui ſont en Dieu, auxquelles nous participons par nos connoiſſances.

Quand même la ſubſtance de l'Etre qui voit ſeul l'immenſité des poſſibles, nous ſeroit intimement & ſans ceſſe préſente, ou comme l'objet immédiat externe des ames, ou le ſeul moyen d'intelligence, ou le lieu des eſprits; quand nous verrions dans Dieu tout ce que nous voyons, nous n'y verrions pourtant que ce que l'étendue de notre vue pourroit y découvrir. Notre vue, bornée comme elle l'eſt, y découvrira-t-elle l'immenſité des poſſibles?

Concluons, avec Mallebranche, que la néceſſité, l'éternité, l'univerſalité ne réſident que dans Dieu;

(*) Voyez un Lettre de Leibnitz à Mr. Remond, dans le Recueil de diverſes pieces ſur la Philoſophie: la Religion naturelle, &c. par Mrs. Leibnitz, Clark, Newton & autres. T. II. pag. 539.

& contre lui, que la foible portée de notre vue ne nous permet pas de voir ces infinis dans Dieu.

Je vois une courbe : telle figure numérique n'eſt que ce qu'elle eſt. J'en vois une ſeconde : je les compare : elles ſe reſſemblent : je connois qu'elles ont une courbure égale : mon idée ne me repréſente encore que deux figures. Elle m'en repréſentera davantage, ſi j'en vois ou imagine un plus grand nombre de ſemblables. Néanmoins la notion que je me fais ainſi de telle eſpece de courbure, ne ſera jamais applicable à l'univerſalité des courbes de même nom, ni par rapport à moi, ni en elle-même. Elle ne le ſera point par rapport à moi qui me ſens dans l'impuiſſance d'énumérer toutes les copies qu'on en peut tirer. Elle ne le ſera pas en elle-même : mon idée n'eſt en ſoi qu'une modification de mon eſprit dont aucune faculté n'embraſſe l'infini.

On prend le change. Ce n'eſt pas notre idée qui eſt un type univerſel. C'eſt l'eſſence des choſes qu'une force inépuiſable peut répéter infiniment, & qui par-là eſt en ſoi le modele de tous les individus poſſibles de la même eſpece. Notre idée n'eſt pour nous que l'image du nombre précis d'Etre ſemblables qu'elle comprend. Notre idée ne nous repréſente point les eſſences que nous ne connoiſſons pas. Elle ne repréſente que ce qui nous affecte, & nous n'avons point de commerce avec les eſſences.

CHAPITRE XVII.

De la raiſon univerſelle dite commune à toutes les intelligences.

UNE autre ſubtilité puiſée dans l'abyme des abſtractions, c'eſt cette raiſon univerſelle, immuable, néceſſaire, infaillible, qui éclaire tous les eſprits, qui regle toutes les intelligences, que Dieu même eſt contraint de ſuivre: ce bien commun à toutes les ſubſtances intelligentes, à Dieu qui connoît toutes les vérités, à l'homme qui en connoit quelques-unes.

Ecoutons l'inventeur de cette belle chimere nous en parler lui-même:

„ La *Raiſon* de l'homme eſt le *Verbe*, ou la „ ſageſſe de Dieu même: car toute créature eſt „ un être particulier, & la raiſon de l'homme eſt „ univerſelle.

„ Si mon propre eſprit étoit ma Raiſon & ma „ lumiere, mon eſprit ſeroit la Raiſon de toutes „ les intelligenees: car je ſuis ſûr que ma raiſon „ éclaire toutes les intelligenees. Perſonne ne peut „ ſentir ma propre douleur: tout homme peut „ voir la vérité que je contemple; c'eſt donc que „ ma douleur eſt une modification de ma propre „ ſubſtance, & que la vérité eſt un bien commun „ à toutes les eſprits.

„ Ainſi, par le moyen de la Raiſon, j'ai, ou „ je puis avoir quelque ſocieté avec Dieu, & avec „ tout ce qu'il y d'intelligences, puiſque tous les „ eſprits ont avec moi un bien commun, la Raiſon.

„ La vérité & l'ordre ſont des rapports de gran- „ deur & de perfection, réels, immuables, néces- „ ſaires, rapports que renferme la ſubſtance du „ Verbe Divin; celui qui voit ces rappotts, voit

„ ce que Dieu voit... Ces rapports ſont les mêmes vérités éternelles que Dieu voit... La Raiſon „ eſt conſubſtantielle à Dieu...

„ La Raiſon univerſelle eſt toujours la même; „ L'ordre eſt immuable... La Raiſon eſt immuable, incorruptible, infaillible: elle doit toujours „ être la maîtreſſe: Dieu même la ſuit...

„ L'ordre eſt la loi inviolable des eſprits, & „ rien n'eſt réglé s'il n'y eſt conforme... Elle eſt „ gravée dans le cœur de l'homme, il ne faut que „ rentrer en ſoi-même pour s'en inſtruire... J'avoue „ néanmoins que l'ordre immuable n'eſt pas de „ facile accès. Il habite en nous, mais nous „ ſommes toujours répandus au dehors... L'ordre „ eſt une forme trop abſtraite pour ſervir de modele au eſprits groſſiers... Il faut tâcher de faire „ taire ſes ſens, ſon imagination, & ſes paſſions... „ rentrer en ſoi-même pour conſulter la Raiſon, & „ contempler la beauté de l'ordre... (*)

J'aime à voir un des plus célebres métaphyſiciens de ſon ſiecle, ſe complaire ainſi vainement dans un monde myſtique qui n'a pas plus de réalité que les eſpaces imaginaires. Quand on croit contempler l'eſſence de Dieu en elle-même, on peut ſe flatter d'y découvrir les idées de toutes choſes, les vérités éternelles, & l'ordre immuable, cette regle ſouveraine de toutes les volontés, qui oblige même le premier des Etres. Mais, diſoit un adverſaire de cette myſticité „ je m'y ſuis pris de mon mieux „ pour conſulter la Raiſon univerſelle des Intelligences, qu'on dit qui ne manque point de répondre clairement à ceux qui l'interrogent avec „ application. J'ai impoſé, pour la mieux interroger, le plus grand ſilence qu'il m'a été poſſible „ à mes ſens & à mes paſſions. J'ai tenu la bride

(*) Voyez ſur-tout les deux premiers chapitres du *Traité de Morale*, par l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

„ courte à mon imagination. Je me ſuis bien raſ-
„ ſuré contre les vaines frayeurs que pourroient
„ me cauſer les nouveaux objets du Monde Intel-
„ ligible. Je me ſuis élevé au-deſſus des préjugés.
„ J'ai mis ſous les pieds les autorités les plus céle-
„ bres & les plus univerſelles. Je me ſuis dit cent
„ fois que je pouvois découvrir en un ſeul jour
„ plus de verités en marchant par la nouvelle rou-
„ te, que tous ceux qu'on appelle ſavans n'en
„ avoient découvert depuis la création du mon-
„ de... Je me ſuis enſuite livré à l'eſprit pur.
„ J'ai déterminé les ſujets ſur leſquels je ſouhaitois
„ d'être éclairé. Je les ai diviſés & réduits à leurs
„ moindres termes. Je me ſuis armé de réſolution
„ pour ne conſentir jamais à rien, que l'évidence
„ ne m'y forçât. Après cela j'ai fixé mes regards
„ du côté que devoit luire le ſoleil qui brille aux
„ Intelligences. J'ai ſoutenu mon attention. J'ai
„ pouſſé des deſirs ardens. J'ai fait de ferventes
„ prieres à la Vérité, afin qu'elle ſe montrât & me
„ parlât. Je l'ai ſommée de ſe découvrir par tou-
„ tes les loix de l'union de mon eſprit avec elle...
„ J'ai attendu en ſilence... Cependant j'avoue in-
„ génûment que je ne l'ai ni vue ni entendue...
„ Au contraire un certain bon ſens .. m'a preſque
„ toujours répondu que je perdois mon temps, &c."
Qui de nous ne le perdroit à attendre ou pourſuivre un phantôme ?

Il ne s'agit pas ici de la raiſon particuliere de chaque homme, je veux dire de la faculté plus ou moins étendue que chacun de nous poſſede, comme moyen de parvenir à la ſcience, & de diſtinguer le vrai du faux: faculté créée & faillible. Toutefois elle eſt complete dans ſon eſpece, malgré ſon imperfection. Elle nous ſuffit, humainement parlant. Elle eſt l'appanage de l'humanité, comme l'inſtinct convient aux brutes. La brute n'eſt capable que d'inſtinct, & ne ſauroit être élevée à la raiſon. L'ame n'eſt capable que de raiſon, &

ne ſauroit parvenir à un état au-deſſus de l'Etre raiſonnable. C'eſt que chaque choſe doit reſter dans les bornes de ſon eſpece. Il n'y a point de confuſion des rangs dans la Nature.

Dieu a donné à chaque intelligence des facultés & des lumieres, ſelon l'exigence naturelle de chacune dans ſon ordre. En ce ſens il éclaire tous les eſprits. On ne dira pas pour cela que toutes les intelligences forment une ſociété ſpirituelle qui conſiſte dans une participation de la même ſubſtance intelligible, ou de la raiſon conſubſtancielle à Dieu. L'harmonie du monde intellectuel veut plutôt que chaque eſprit n'ait que les facultés de ſon eſpece qui le rend inhabile à participer à celles d'une eſpece ſupérieure. L'homme a la raiſon. Les eſprits purs ont ... j'ignore quelles facultés poſſedent les eſprits purs : je ſais que Dieu eſt infiniment au-deſſus de la raiſon.

Y auroit-il des regles de conduite communes à Dieu & à l'homme, à Dieu qui eſt abſolument indépendant, à l'homme qui eſt dépendant en tout ? Ne ſont-ce pas les obligations de celui-ci qui montrent ſa dépendance ? Si Dieu étoit ſoumis aux loix qui obligent la créature, le pourrions-nous dire indépendant ? Le ſeroit-il ?

Si l'on peut dire que Dieu, lorſqu'il agit, ſuive quelques principes, ou quelques loix, ces principes & ces loix ne peuvent être que ce qu'on appelle la ſageſſe de Dieu, qui n'eſt elle-même que Dieu ſage : car la ſageſſe de Dieu, conſidérée hors de la ſubſtance divine, n'eſt rien. Participions-nous à cette ſageſſe, nous qui ne ſommes point des parties de la ſubſtance divine ?

Celui qui a fait le monde, a fait tous les rapports des Etres qui compoſent le monde. Si ces rapports fondent des regles de conduite pour les agens libres raiſonnables, il eſt auſſi inconteſtable que ces regles ne ſont pas avant les rapports dont elles émanent, & que les rapports des Etres entre

eux ne ſont ni plus anciens, ni plus néceſſaires, ni plus immuables que ces mêmes Êtres.

La raiſon, telle qu'elle eſt dans l'homme, eſt quelque choſe de réel, & auſſi quelque choſe de très particulier. C'eſt, comme j'ai dit, la faculté de connoître, ou plutôt de ſe démontrer à ſoi-même ce que l'on doit à Dieu, ce que l'on ſe doit, ce que l'on doit à ſes ſemblables: trois ſortes de devoirs fondés ſur la conſtitution intérieure de notre être, à laquelle il eſt juſte & bon que nous nous conformions (*l*). La raiſon priſe abſtractivement, conſidérée hors des Etres raiſonnables, d'après un notion préciſe de l'ordre, n'eſt ni particuliere ni univerſelle, ni éternelle ni temporelle, ni néceſſaire ni contingente, ni immuable ni variable. Elle n'eſt point.

Toute juſtice vient de Dieu qui nous a conſtitués tels que nous ſommes, avec nos beſoins, nos relations, & nos devoirs naturels. Notre raiſon vient de Dieu: c'eſt une faculté qu'il nous a donnée; mais notre raiſon (non plus que nos beſoins, nos relations & nos devoirs) n'eſt point conſubſtancielle à Dieu. Suppoſé qu'il y eût une raiſon néceſſaire, éter-

(*l*) Tout le monde avoue des rapports naturels entre les Etres, qui ſont tous des parties liées du grand tout, des pieces de l'ordre des choſes qui doivent garder leur rang, afin de ne point troubler la ſymmétrie de l'univers par leur confuſion. Ces rapports ſont obligatoires pour les Etres libres & intelligens, ou ce qui revient au même, les Etres intelligens ſont tenus d'agir ſelon leur nature.

Douter que l'homme ſoit obligé d'agir conformément à ſa nature, c'eſt douter qu'un triangle doive avoir trois angles. Un triangle qui en a plus ou moins, eſt un triangle qui ne l'eſt pas: c'eſt une contradiction abſurde. Un Etre créé qui n'eſt pas tenu d'agir ſelon ſa nature d'Etre créé, eſt une abſurdité auſſi manifeſte. Cet Etre, s'il n'étoit pas obligé de ſe borner aux droits de l'Etre créé, pourroit donc uſer de ceux de l'Etre incréé. Mais les droits de l'Etre incréé lui ſont perſonnels: ils ne peuvent appartenir qu'à lui, autrement ce ne ſeroient plus les droits de l'Etre incréé. Il eſt donc contradictoire que la créature uſe légitimement des droits qui ſont propres du créateur ſeul. Ce principe prouve que l'homme doit ſe conformer à

éternelle, immuable, ce ſeroit une perfection de la Divinité, & cette raiſon-là ne ſeroit pas la nôtre. La néceſſité, l'éternité, l'immutabilité ne conviennent point à la nature humaine. Je reviens ſouvent à ce principe, parce qu'il eſt admis de tout le monde, & que faute de ſe le rappeller au beſoin, on confond ce qui eſt de l'homme avec ce qui eſt de Dieu, tandis que les vertus de l'un & les attributs de l'autre ſont abſolument inalliables.

CHAPITRE XVIII.

Troiſieme ſyſtême ſur ce qui conſtitue l'univerſalité de nos idées.

RIEN n'eſt plus propre à montrer la futilité des idées univerſelles, que les variations des métaphyſiciens ſur la maniere dont elles ſe forment. Les opinions fauſſes n'ont qu'une vogue paſſagere: tôt ou tard le preſtige ſe diſſipe; mais trop ſouvent l'erreur eſt remplacée par l'erreur.

---

chacun de ſes rapports naturels avec les autres Etres. Il ne lui eſt pas plus permis de les contredire, qu'il ne lui eſt poſſible de les changer. Chacun de ces rapports lui impoſe une obligation réelle.

Je demande quel eſt l'état où doit reſter une choſe quelconque. C'eſt ſans contredit l'état qui lui convient le plus. Nul état ne lui convient davantage que celui qu'exige ſa nature. Que l'agent raiſonnable reſte donc dans l'état que demande ſa conſtitution interne, qu'il agiſſe conformément à cette conſtitution originelle.

Tout ce qui eſt contraire à notre nature, contribue autant qu'il peut, à la détruire, ou du moins à la dépraver. L'état qui lui eſt oppoſé eſt toujours un état de violence; & il eſt tel parce que ce n'eſt pas celui où nous devons être. De-là vient que lorſqu'il nous arrive de vouloir, ou d'agir, en oppoſition à nos relations naturelles avec les autres Etres, nous éprouvons une certaine répugnance, une peine, un chagrin intérieur que nous ne pouvons nous déguiſer, & qui nous avertit que nous ne ſommes pas dans notre aſſiette naturelle, & dans la diſpoſition qui nous convient.

Il a plu à Locke de transformer, comme par une ſorte de magie, des ſenſations particulieres en des perceptions univerſelles. Que notre idée, conſidérée comme type, ſoit appliquée ou comparée à tous les individus que nous voyons ou imaginons ſemblables à l'original qui nous l'a fournie, elle devient plus ou moins générale : elle n'eſt point univerſelle pour toutes les raiſons que j'ai développées. La principale eſt qu'une perception de notre ame n'embraſſe point l'infinité des figures ſemblables qu'une puiſſance infinie peut tracer.

Mallebranche avoit fort bien ſenti que l'immenſité ne pouvoit réſider dans aucune figure individuelle, ni être le caractere d'aucune opération de notre eſprit. Il a donc placé toutes les idées dans Dieu, où il a ſuppoſé que nous les voyions comme des images univerſelles des choſes. Quand on accorderoit que Dieu a des idées, & que nous voyons dans Dieu ces images idéales, il reſteroit encore à prouver que notre vue embraſſe leur univerſalité. Mallebranche convient que l'univerſalité ne peut être le caractere d'aucune modification de notre eſprit; & cependant notre idée, dans ſon hypotheſe, ne ſeroit pas l'idée univerſelle de Dieu, mais ſeulement l'intuïtion partielle que nous en aurions.

L'univerſalité de l'idée n'eſt point notre ouvrage : elle ne réſide point dans une figure individuelle : elle ne réſulte point de la comparaiſon de pluſieurs objets ſemblables. Nous ne la voyons point dans Dieu, mais dans le rapport de l'effet à ſa cauſe, par exemple, dans le rapport de telle figure avec la cauſe créatrice qui peut en multiplier les copies à l'infini. Tel eſt le ſentiment de Mr. l'Abbé de Lignac : il en fait la clé d'une nouvelle Métaphyſique expérimentale, ainſi qu'il la nomme (*).

(*) *Elémens de métaphyſique*, ou *Lettres à un matérialiſte. Le témoignage du ſens intime & de l'expérience, oppoſé à la fol profane*

Un géometre conſidere une ligne droite : il la ſuppoſe fixe par une extrémité, & mobile dans ſa totalité : il lui fait faire une révolution entiere : il compare la figure qui en réſulte à la ſouveraine puiſſance qui peut en prolonger le rayon à l'infini : il a l'idée univerſelle du cercle, conclut notre métaphyſicien. Toute idée eſt univerſelle, ſelon lui, car tout objet eſt imitable à l'infini par la cauſe infinie. L'idée eſt un rapport, non entre une ſenſation comparée à pluſieurs autres ſemblables, mais entre un objet numérique comparé à la cauſe tout-puiſſante : rapport qui la rend néceſſairement univerſelle. L'idée du cercle n'eſt pas la perception d'un cercle individuel, c'eſt l'imitabilité de ce cercle à l'infini ; & ce qui nous fait percevoir l'imitabilité inépuiſable du cercle, eſt ſans contredit ſon rapport avec la puiſſance infinie.

Fixant mon attention au rapport qu'il y a entre mon exiſtence individuelle & la cauſe ſouveraine, entre la puiſſance infinie de cette cauſe & moi qui ſuis un terme fini, je conçois une infinité d'autres Etres poſſibles ſemblables à moi. Idée univerſelle de l'homme, pourſuit le même auteur, laquelle univerſalité conſiſte dans la poſſibilité qu'il exiſte des Etres à l'infini avec les propriétés qui font l'homme, & dont je ne puis être dépouillé, ſans dépouiller l'humanité. Il y a donc deux termes dans nos idées quoique très ſimples : un terme conſtant qui eſt la puiſſance infinie : l'autre terme eſt l'objet numérique, comparé à cette toute-puiſſance ; l'idée eſt préciſément le rapport de l'un à l'autre.

Ici le faux eſt mêlé au vrai. Tâchons de les diſtinguer.

A la vérité, tout objet numérique, conſidéré comme modele, peut être répété à l'infini par la

---

& ridicule des fataliſtes modernes. Deux ouvrages de Mr. l'Abbé de Lignac.

cauſe ſouveraine, ſuivant la notion commune de ſa puiſſance infinie. J'en ſuis d'accord. On m'accordera auſſi, je crois, que cette imitabilité à l'infini n'eſt ni dans l'objet numérique, ni dans nous, mais uniquement dans la puiſſance infinie de la cauſe. Elle n'eſt que dans la cauſe qui peut réellement faire une infinité de copies de cet objet. Dès lors ſi le rapport du cercle à la cauſe ſouveraine, ſi cette imitabilité du cercle à l'infini, eſt l'idée univerſelle du cercle, il faut avouer que cette idée univerſelle du cercle n'eſt point dans nous, mais dans Dieu ſeul. Cette imitabilité à l'infini, ſans la puiſſance ſouveraine ou hors d'elle, n'eſt rien, au jugement même de Mr. l'Abbé de Lignac qui dit: Ecartez toute notion de la toute-puiſſance, la poſſibilité n'eſt qu'une chimere (*). Toute ſa belle théorie, ſi profonde & ſi ſubtile qu'on voudra, eſt donc ici en pure perte; & ne prouve rien en faveur de l'univerſalité de nos idées.

Eſt-ce s'énoncer avec exactitude que de dire: L'idée du cercle eſt le rapport du cercle avec la cauſe ſouveraine qui en peut multiplier les copies à l'infini? N'auroit-il pas été plus juſte de dire: L'idée du cercle eſt la perception du rapport de tel cercle numérique avec la cauſe ſouveraine? L'idée de l'effet, comme tel, pourroit être celle de ſon rapport à la cauſe: conſidérer un effet, comme tel, c'eſt le conſidérer dans ſa relation à la cauſe qui l'a produit, d'où naît la notion de l'effet. Tout le monde ſait cela. Il eſt nouveau d'enſeigner que l'idée du cercle ſoit le rapport d'un cercle numérique avec la cauſe infinie. Le rapport de l'effet à la cauſe, eſt quelque choſe: c'eſt l'imitabilité inépuiſable de telle figure; c'eſt la poſſibilité d'une multitude infinie d'autres figures ſemblables, c'eſt tout ce qu'il vous

(*) Voyez ſes *Elémens de métaphyſique*, ou *Lettres à un matérialiſte*.

plaira, mais ce n'eſt point une modification de notre ame, comme doit être notre idée. D'ailleurs la perception de ce rapport ne ſauroit être univerſelle dans nous, puiſqu'elle ne meſure pas toute l'étendue de la puiſſance infinie. Le rapport d'un objet créé à une cauſe incréée, n'eſt après tout qu'une maniere d'être de cet objet relativement à cette cauſe: comment croire que la maniere d'être d'un objet qui eſt hors de nous, à l'égard d'une cauſe qui eſt auſſi hors de nous, ſoit notre idée qui ne peut être que dans nous?

Que l'univerſalité d'un type ſoit dans le rapport d'une figure individuelle avec la cauſe tout-puiſſante, ou dans le rapport de celle-ci à la figure individuelle; que ce rapport ſoit perçu ou ſenti par notre ame; que ce rapport, ou la perception de ce rapport ſoit une idée ou non, l'univerſalité de nos idées reſte toujours une ſuppoſition gratuite & inadmiſſible. Si l'univerſalité d'un type eſt dans ſon imitabilité inépuiſable, au moins cette imitabilité n'eſt que dans la puiſſance divine, & point du tout dans l'objet numérique, ni dans notre idée. Si cette imitabilité eſt ſentie ou perçue par notre eſprit, de quelque façon qu'on l'entende, elle n'eſt ni ſentie ni perçue dans ſon univerſalité: elle ne l'eſt que ſelon la meſure de notre conception, ou de notre imagination, qui n'atteint pas l'infini. Si ce rapport qui tient véritablement à l'infini, eſt une idée univerſelle, ce rapport étant hors de nous, n'eſt point notre idée. Enfin la perception de ce rapport, qui pourroit ſeule être une idée dans nous (j'entends une idée de ce rapport & non d'un de ces termes), ne ſeroit pas encore univerſelle: car nous ne percevons point ce rapport dans ſon étendue infinie. Aucune de nos perceptions ne nous repréſentera jamais une infinité de copies de quelque type que ce ſoit.

Nulle de nos idées n'eſt donc univerſelle.

CHAPITRE XIX.

Nouvelles preuves de la futilité des idées univerſelles, priſes de la raiſon même qui porte les métaphyſiciens à univerſaliſer leurs idées.

On ne généraliſe ſes idées que pour les faire convenir à un plus grand nombre d'individus: on les univerſaliſe pour les faire convenir à tous les individus de la même eſpece. Pour les repréſenter tous, il faut que l'idée univerſelle n'en repréſente aucun. L'idée du triangle ne repréſente aucun triangle particulier, nul triangle numérique: elle les repréſente tous, tant les actuels que les poſſibles (*). Ceux qui le diſent s'accordent bien dans leur eſprit ſans-doute.

Pour rendre l'idée d'un individu applicable à tous les autres de la même eſpece, on en exclut ſucceſſivement toutes les différences individuelles: c'eſt le premier pas. Ainſi l'idée de moi-même perdant, par une abſtraction, tout ce qui me diſtingue des autres hommes, c'eſt-à-dire tout ce qui conſtitue mon individualité, devient l'idée préciſe de l'homme: un modele qui repréſente, dit-on, tous les hommes actuels ou poſſibles, parce qu'il n'en repréſente plus aucun en particulier. L'idée abſtracte de l'homme s'accroît enſuite par une ſeconde abſtraction qui la dépouille de toutes les différences ſpécifiques qui diſtinguent l'homme des autres animaux. Enfin de nouvelles abſtractions font encore paſſer l'idée univerſelle d'animal, de catégorie en catégorie, juſqu'à ce qu'elle ſe transforme en l'idée préciſe de l'Etre en général, la plus univerſelle de toutes, & ſelon moi la plus vaine.

(*) Là-même.

L'expoſition ſimple de ce procédé fait voir que l'idée décroît réellement à meſure qu'elle ſe généraliſe, & que lorſqu'on s'imagine qu'elle eſt devenue univerſelle, elle n'eſt plus rien. A force de l'étendre, on la rend plus imparfaite, & moins ſignificative, juſqu'à ce que finalement elle n'ait plus aucune ſorte de ſignification. Rien n'exiſte qu'individuellement. Les mots, *collection*, *genre*, *eſpece*, n'expriment rien de ſubſtantiel. Qui oſera nier que l'idée de l'homme en général ne ſoit plus incomplete & moins ſignificative que l'idée de tel homme en particulier, fut-ce même l'idée de celui de toute eſpece qui eſt le moins homme, ſi j'oſe ainſi m'exprimer? Cette derniere idée comprendra toujours, outre celle de l'homme, celles de toutes les différences qui diſtinguent tel homme des autres, en excluant de ſon être tout ce qui n'eſt pas lui. De même l'idée d'animal eſt plus imparfaite que celle d'homme, ou de telle ſorte d'animal que ce ſoit. Voilà comme l'idée décroît en s'univerſaliſant. Elle ſe dépouille ſucceſſivement de toutes les idées différentielles qu'elle contient, juſqu'à ce qu'elle en ſoit épuiſée: c'eſt le dernier terme. Alors elle ne ſignifie plus rien, puiſque, comme je viens de le dire, rien n'exiſte que différentiellement, avec ce qui exclut de ſon être tous les autres êtres. Dans cet état, elle n'eſt que la négation de toutes les idées qu'elle a perdues en s'épuiſant ainſi par degrés. Je prendrai pour exemple l'idée dite la plus univerſelle de toutes, l'idée de l'Etre en général.

On prétend que l'idée de l'Etre en général eſt la plus féconde & la plus vaſte. Voyons les raiſons de cette prétention. Elle renferme toutes les ſubſtances & toutes les modalités: tout ce qui eſt, eſt un attribut de l'Etre en général: l'Etre en général eſt ſuſceptible d'étendue, de mouvement, de couleur, de ſaveur, de configuration, de ſentiment, de vie, d'intelligence, de volonté: car l'étendue, le mou-

vement, la couleur, la saveur, la figure, le sentiment, la vie, l'intelligence, la volonté, sont des attributs de l'Etre : en un mot l'Etre en général comprend la Nature & l'Auteur de la Nature.

Ne nous laissons pas étourdir par des sons. L'Etre en général est l'Etre considéré abstractivement à toute différence substantielle ou modale. C'est l'Etre exclusivement à tous les Etres existans ou possibles, & à toutes leurs qualités. Il n'est donc rien de tout ce qui a existé, ou existe, ou peut exister. Qu'est-il donc ? *Ce qui est opposé au néant* (*). Cela même. L'Etre en général n'est rien de positif, il n'est que la négation précise du néant. Est-ce là une idée universelle ?

Pour conclure, l'Etre en général est l'Etre exclusivement à tout ce qui est ou peut être, il est aussi l'opposé du néant. Donc l'Etre en général est la négation précise de tout ce qui est, & de tout ce qui n'est pas. Les contradictions sont inévitables, quand on veut donner du corps à des abstractions qui n'ont rien de substantiel.

On dit aussi : *L'Etre en général est ce qui existe.* On vient de voir que l'Etre en général n'est rien de ce qui existe ou peut exister. Il n'est donc pas ce qui existe : il est plutôt ce qui n'existe pas. Ce qui n'est rien de tout ce qui existe, n'existe pas. On me pardonnera, je crois, de répéter ces premieres vérités. Il est nécessaire de mettre la contradiction dans la plus grande évidence, ou l'on n'en convient pas. Qui sait encore si je ne perds pas mon temps. Doit-on remonter aux premiers axiomes avec des philosophes qui ne pensent pas se contredire en affirmant que l'idée universelle du cercle représente tous les cercles actuels ou possibles, & ne représente aucun des cercles actuels ou possibles ?

(*) C'est la notion ou définition que l'on donne ordinairement de l'Etre : notion très simple, disent quelques-uns. Elle est aussi simple que le rien.

CHAPITRE XX.

Réponſe à une objection.

Je ne comptois pas que l'examen d'un ſentiment auſſi peu fondé que celui de l'univerſalité de nos idées, me meneroit ſi loin. Mais les idées générales & abſtraites ſont une ſource ſi féconde d'erreurs & d'abſurdités en métaphyſique, que je ne regrette point la peine que j'ai priſe d'expoſer mes doutes ſur leur réalité. Si le Lecteur regrette celle qu'il a priſe de les lire, je lui conſeille de n'aller pas plus avant. Mon livre n'eſt pas fait pour lui. S'il eſt encore amoureux de cette belle chimere, à peine pourra-t-il m'entendre. Je reviens aux idées de la bonté & de la ſageſſe appliquées à Dieu.

OBJECTION.

„ *Dire que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont*
„ *pas en Dieu de la même nature qu'elles ſont dans*
„ *l'homme, n'eſt-ce pas détruire ces idées éternelles*
„ *de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de*
„ *l'ordre & des rélations des choſes?*"

RE'PONSE.

Dire que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont pas en Dieu de la même nature qu'elles ſont dans l'homme, ce n'eſt pas détruire ces idées éternelles de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de l'ordre & des relations des choſes.

Comme il n'y a point d'idée réellement exiſtante ſans une ſubſtance intelligente où elle réſide, il ne peut y avoir d'idées éternelles que dans un eſprit

éternel. Dieu eſt cet eſprit éternel, & comme jamais rien ne lui a été caché, on dit, ſelon une façon humaine de parler, que toutes ſes penſées ſont éternelles ; qu'il a créé les choſes ſelon les idées éternelles qu'il en avoit. Ceux qui regardent ces idées dans la ſubſtance de Dieu, comme des images repréſentatives des choſes, peuvent-ils décider qu'elles ſoient abſolument indépendantes de l'ordre & des relations des choſes? Il ſemble que la repréſentation d'un objet ſuppoſe que cet objet eſt, ou a été, ou au moins qu'il eſt poſſible ; & que lorſqu'on admet une relation néceſſaire entre deux choſes, ni l'une ni l'autre n'eſt en vérité indépendante de la choſe correlative. Auſſi ce n'eſt pas cette ſorte d'indépendance dont il s'agit ici. On entend plutôt que les idées des choſes ont ſubſiſté éternellement dans Dieu, avant l'ordre & les relations des choſes, qu'il a créés; que c'eſt d'après ſes idées éternelles qu'il a établi cet ordre & ces relations; que cet ordre & ces relations pourroient ceſſer d'exiſter par l'annihilation de la Nature, ſans que Dieu en perdit les idées qu'il a toujours eues. Il ne les auroit plus comme des idées de choſes actuellement exiſtantes: il les auroit comme des idées de choſes qui ont été & qui peuvent encore être. Car (en ſuivant toujours la même façon de concevoir) l'idée ſimple de Dieu ne donne point l'exiſtence aux choſes : il faut un acte formel de création, pour les faire exiſter.

Eſt-ce là tout ce que l'on entend par ces idées éternelles de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de l'ordre & des relations des choſes? Je ne vois point du tout qu'on les détruiſe, en aſſurant que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont pas en Dieu de la même nature que dans l'homme. Quoique les attributs de Dieu different en nature des vertus humaines, qui empêche que cet Etre ſuprême n'ait eu des idées éternelles, & de ſes propres attributs, & des vertus dont il a

doué ſa créature, & de la différence naturelle qu'il y a entre les uns & les autres? Qui empêche que ces idées ne ſubſiſtent dans lui indépendamment de l'ordre & des relations des choſes, ſoit que cet ordre & ces relations exiſtent, ſoit qu'ils n'exiſtent pas. En raiſonnant toujours dans la même maniere humaine d'expliquer les opérations d'un agent ſi élevé au deſſus de notre portée, Dieu aura établi un ordre, fait des relations, créé des vertus pour l'homme, ſelon les idées éternelles qu'il avoit de ces choſes humaines, & non ſelon les idées éternelles qu'il avoit de lui-même & de ſes perfections dont il ne peut ſe dépouiller, qu'il ne peut ni donner, ni partager avec perſonne.

Du reſte pour ce qui eſt des idées de ſageſſe, de juſtice, de bonté, dites éternelles, immuables, univerſelles, applicables à tous les Etres, parce qu'on ne les applique à aucun en particulier, qui expriment toute bonté, toute juſtice, toute ſageſſe, parce qu'elles n'en expriment aucune déterminément, je m'en ſuis aſſez expliqué. Des qualités, conſidérées ſans égard ni aux relations qui les fondent, ni aux Etres dans qui elles réſident, ni à la maniere dont elles y réſident, n'ont rien de réel. Les détruire, c'eſt diſſiper de vains phantômes que la ſubtilité de l'eſprit aſſemble ſur la route du vrai, comme ſi elle n'étoit pas embarraſſée d'aſſez d'autres obſtacles.

Tel eſt néanmoins le fondement ruineux ſur lequel ont bâti ceux qui veulent que la ſageſſe ſoit dans Dieu, de la même nature que dans l'homme. Ils n'arrivent à cette concluſion qu'après s'être fait une idée abſtraite de la ſageſſe, telle qu'elle n'exiſta jamais & qu'elle ne ſauroit exiſter. Ils l'ont ſéparée en imagination des relations & de l'ordre qui l'établiſſent, quoiqu'elle ne puiſſe ſubſiſter ſans cet ordre & ces relations. Suppoſons l'économie actuelle anéantie, & l'univers non exiſtant, il n'y a plus de ſageſſe humaine. Que Dieu en conſerve

l'idée qu'il en a toujours eue, cela ne prouve pas que cette idée, le type d'une vertu qui réſulte de certains rapports d'homme à homme, ſoit celui d'une perfection de Dieu: ce qui devroit être, ſi la ſageſſe de Dieu & celle de l'homme étoient de la même nature; & alors nous ſerions des Dieux.

CHAPITRE XXI.

D'UNE CINQUIEME SOURCE DE L'ANTROPOMORPHISME SPIRITUEL.

L'Autorité des Livres Saints mal entendus.

Le défaut de termes convenables qui expriment ce qui eſt de Dieu, nous force d'appeller ſageſſe certain attribut divin que nous ne concevons pas, & nous le faiſons avec la même confiance que nous appellons ſageſſe une qualité humaine dont nous avons quelque notion. L'imbécillité du langage des hommes ſeroit d'une grande force, ſi l'identité d'expreſſions à laquelle il nous réduit, avoit la vertu de mettre de la reſſemblance entre les perfections de Dieu & les qualités de l'homme. Ou plutôt, l'homme ſeroit bien téméraire de s'imaginer que ſes facultés & puiſſances fuſſent de la même nature que les attributs de ſon Dieu, ſous le ſeul prétexte que manquant de termes pour exprimer les attributs divins, comme il manque d'une intelligence capable de les concevoir, il eſt contraint, ou de s'en taire, ou de les déſigner par les noms de ſes propres qualités. Il eſt vrai que la Religion en autoriſe l'application. Les livres ſaints exaltent ſans ceſſe la puiſſance, la ſageſſe, la bonté & l'intelligence de Dieu. J'avois remarqué dès le commencement

de cet ouvrage, que quand Dieu nous avoit parlé de lui-même, ſes termes avoient été moins proportionnés à ſa grandeur qu'à notre foibleſſe ; que de plus ſublimes ne ſeroient pas entendus, & que ceux que nous entendons, pris à la lettre, ſeroient un tiſſu de contradictions (*). Je n'y ajoute rien pour le préſent, ſinon que les livres inſpirés n'enſeignent pas que la ſageſſe, la bonté & l'intelligence de Dieu ſoient de la même nature que les nôtres. C'en eſt aſſez, juſqu'à ce que j'aie diſpoſé les eſprits à une diſcuſſion plus développée.

CHAPITRE XXII.

Concluſion des Chapitres précédens.

En conſidérant le concours des cauſes qui, parce que Dieu eſt ſouverainement parfait, portent les hommes à lui attribuer toutes les perfections humaines dans un degré au-deſſus de l'humain, je plains l'illuſion plus que je ne blâme l'erreur. Dieu eſt ſi loin de notre portée : nous avons un penchant ſi fort à croire ſon exiſtence, penchant qui, s'il n'eſt pas un inſtinct, eſt au moins le réſultat néceſſaire de notre perfectibilité : ce penchant eſt accompagné d'une envie ſi violente de découvrir cet Etre inviſible, qu'on ne doit pas beaucoup s'étonner que nous nous accrochions indiſcrétement (qu'on me paſſe cette expreſſion familiaire) à tout ce qui peut nous en donner une notion quelconque. Quand on eſt bien preſſé par la ſoif, on l'étanche au premier ruiſſeau, ſans trop examiner la qualité de ſes eaux.

(*) Tome I. Partie I. Chapitre III. & ci-devant Chapitre I. page 7.

La curioſité des ſavans eſt-elle moins inconſidérée & moins confiante? Je ne parle pas de la ſtupidité du peuple groſſier qui adore des Dieux de bois & d'argile.

Tertullien reprochoit à Platon d'avoir égalé l'ame à la Divinité (*m*). On nous reprochera, à nous, d'avoir abaiſſé Dieu juſqu'à l'humanité. Cet antropomorphiſme eſt moins groſſier que celui des anciens Ebionites, & des autres qui s'imaginerent que Dieu avoit une forme humaine, dans laquelle habitoit une intelligence parfaite: il eſt tout auſſi réel (*n*).

Quand je vois des hommes éclairés, ſous l'empire de la ſcience, de la philoſophie, & de la révélation, ne pouvant s'élever juſqu'à Dieu, le faire deſcendre juſqu'à eux, le former ſur leur modele, en faire une eſpece d'homme, infiniment plus parfait, plus ſage, plus juſte qu'eux, il eſt vrai, mais ſage & juſte pourtant d'une ſageſſe & d'une juſtice de la même nature que les leurs; quand je vois les ſavans & les docteurs, impatiens de ſecouer le joug de l'incompréhenſibilité de Dieu, donner de bonne foi dans le piege, je m'écrie: Noble & dangereuſe

---

(*m*) *Plato tantam animæ conceſſit divinitatem ut Deo adæquetur. Tertull. de Animâ. Cap. XXIV.*

(*n*) „ Il y a eu des gens qui, quoique ſi fort attachés à ce qui „ frappe les ſens qu'ils croyoient qu'un Dieu immatériel eſt *un Dieu* „ *en paroles*, comme quelques-uns parloient, ont ſoutenu néanmoins „ qu'il y a une Divinité, & que le Syſtême du monde dépend d'un „ Etre Intelligent qui le gouverne, quoique cet Etre ſoit corporel. „ Les moins ſenſez ſe ſont imaginez que Dieu avoit une forme humaine, dans laquelle habitoit une Intelligence parfaite qui gouvernoit tout. Cette hypotheſe, quoique embraſſée par quelques „ Chrétiens, a été rejettée, avec indignation, par les Stoïciens. „ Xenophane ancien Philoſophe qui a écrit en vers, s'en eſt auſſi „ moqué aſſez agréablement en ces termes: Si les bœufs, ou les „ lions, avoient des mains & qu'ils puſſent peindre avec ces mains, „ & faire les autres ouvrages que font les hommes, ils feroient les „ peintures & les corps des Dieux ſemblables à celui qu'ils ont.

„ Il eſt bon de remarquer ici que les anciens Ebionites étoient „ auſſi Antropomorphites, comme il paroît par l'Auteur des Clementines dans l'Homelie XVII, où il prouve au long à ſa manie-

prérogative de la raiſon humaine, qui par le ſpectacle de la Nature, peut ſe démontrer l'exiſtence de ſon Auteur, & la porte enſuite à revêtir la cauſe ſuprême des propriétés de l'effet!

Voyez pourtant avec quelle attention ſcrupuleuſe, mais inutile, ils s'efforcent d'en écarter toute imperfection, pour les rendre dignes de Dieu. Ils craignent de dégrader la Divinité lorſqu'ils la dégradent. L'enthouſiaſme & l'hyperbole ſe prêtent à leurs deſſeins. Peut-il donc y avoir de l'hyperbole, lorſqu'on exalte la grandeur divine? Oui, il y a de l'exaggération à ſuppoſer infinies, des qualités qui ne peuvent l'être. Qu'ils exaggerent & ſubtiliſent tant qu'ils pourront, leurs raiſonnemens ne prévaudront point contre ce principe:

Tout ce qui convient à l'homme, eſt néceſſairement fini, borné, imparfait, & ne ſauroit avoir aucune analogie avec ce qui eſt dans l'eſſence divine, loin de lui reſſembler en nature.

„ re, ſon ſentiment, par l'Ecriture ſainte & par des raiſonnemens. „ Afin qu'on ne trouve pas étrange qu'il attribue des membres à „ Dieu, dont il ne fait aucun uſage, voici comme il parle : Il a une „ forme, à cauſe de la premiere & de l'unique beauté (que l'Auteur „ trouve dans le corps humain), & tous les membres, mais non „ pour s'en ſervir; car il n'a pas des yeux afin qu'il voye par-là, „ puiſqu'il voit de tous côtez; ayant un corps incomparablement plus „ éclatant que l'eſprit qui voit en nous, & plus brillant que toute „ ſorte de lumiere, en ſorte que celle du ſoleil comparée à la ſienne „ devient ténébreuſe. Il n'a pas non plus des oreilles, pour entendre, car de tous côtez il entend, il connoît, il remue, il opere, „ il agit. Mais il a la plus belle des formes, à cauſe de l'homme, „ afin que ceux qui ont le cœur pur (*Matth. V.* 8.) le puiſſent voir „ & ſe rejouir, à cauſe de ce qu'ils auront ſouffert ici bas....

Voilà les hommes; ils veulent tous une image de Dieu, quelle qu'elle ſoit, & chez les plus judicieux, cette image reſſemble à ce qu'ils conçoivent de plus ſublime. L'Etre au-deſſus de tout eſt pourtant au-deſſus de leurs ſublimes conceptions.

CHAPITRE XXIII.

De l'infini & de l'idée de l'infini.

DIALOGUE ENTRE UN MÉTAPHYSICIEN ET L'AUTEUR.

LE dialogue qu'on va lire n'eſt point ſuppoſé : il eſt le réſultat d'une converſation que j'eus, il y a quelques mois, avec un habile homme qui convint que mon ſentiment méritoit la plus ſérieuſe attention. J'y ai peut-être mis un peu plus d'ordre qu'il n'y en eut dans notre converſation : c'eſt auſſi tout ce que j'y ai mis. Au moment que j'allois commencer ce chapitre, il entre chez moi. Le titre étoit déja ſur le papier, il le voit & s'écrie avec un ton tant ſoit peu avantageux (qu'il me pardonne cette ſincérité) :

Le M. Beau ſujet de méditation, ſujet inépuiſable, ſujet immenſe ! Qu'eſt-ce que l'infini ? ... Qu'eſt-ce que l'infini ? ... Vous ne répondez point.

R. Non : je ne ne conçois point l'infini : je ne conçois rien dans l'infini. Plus je m'efforce d'y penſer, plus je me perſuade qu'il eſt téméraire à un eſprit borné d'oſer rien affirmer, ou nier, de l'infini.

Le M. Et moi, je vais vous apprendre ce que c'eſt que l'infini.

R. Je vous écoute.

Le M. L'infini eſt ce qui n'a point de bornes ... Vous riez ?

R. Vous me donnez une définition du mot, qui ne m'apprend rien. J'attendois plus de votre ſavoir.

Le M.

Le M. L'infini eſt ce à quoi on ne peut rien ajouter (*).

R. Tout ce qui eſt, eſt donc infini ſelon vous.

Le M. Comment! tout ce qui eſt, eſt infini ſelon moi?

R. Aſſurément: car tout ce qui eſt, exiſte individuellement & complettement. L'individualité n'eſt pas ſuſceptible de plus: on n'y peut rien ajouter.

Le M. Vous le dites.

R. Prenez cette meſure. C'eſt un pied de douze pouces. Pouvez-vous y ajouter quelque choſe?

Le M. Pourquoi non? J'y ajoute un pouce, & j'en fais une meſure de treize pouces.

R. C'eſt-à-dire un pied de treize pouces, n'eſt-ce pas?

Le M. Non, mais un pied, plus un pouce.

R. Vous y voilà. Vous n'ajoutez rien au premier pied, vous en commencez un ſecond. Le pied eſt une meſure déterminée, & partant incapable de croître.

Le M. C'eſt une ſubtilité, & je dois rire à mon tour.

R. Elle vous ſemble telle.

Le M. Quand je dis que l'infini eſt ce à quoi on ne peut rien ajouter, j'entends que l'infini eſt une grandeur, ou quantité, ſi grande qu'il ne peut y en avoir une plus grande.

R. Prenez garde de varier encore. Une grandeur, telle qu'il eſt impoſſible qu'il y en ait une plus grande, eſt-elle pour cela infinie?

Le M. Si elle ne l'eſt pas, quelles bornes lui donnerez-vous?

(*) Cette définition eſt d'Ariſtote.

R. Elle pourroit avoir pour bornes l'impoſſible, une contradiction, ſans être infinie...

Le M. Mauvais raiſonnement. Ce qui n'eſt borné que par le rien, n'a point réellement de bornes.

R. Vous êtes difficile. Suppoſons donc une infinité d'hommes, ou, pour conſerver vos termes, un nombre d'hommes, ſi grand qu'il ne puiſſe pas y avoir un ſeul homme de plus. Ce nombre eſt infini, ſelon votre définition.

Le M. C'eſt l'infini même.

R. Vous allez convenir du contraire.

Le M. Vous m'y amenerez avec peine.

R. Si je vous trouve un nombre double & quadruple de celui que vous prétendez infini, perſiſterez vous encore à lui donner ce nom?

Le M. Un nombre double & quadruple d'un nombre d'hommes, ſuppoſé ſi grand qu'il ne puiſſe pas y en avoir un plus grand? Cela implique.

R. Vous admettez la ſuppoſition d'une infinité d'hommes. Vous ſuppoſerez bien auſſi, je crois, que chaque individu de cette collection infinie a deux mains & deux pieds, comme vous & moi. Dès lors voilà un nombre de mains double du nombre des hommes, & encore un nombre de pieds double du nombre des hommes: les deux nombres doubles en font un quadruple; & le tout fait enſemble un nombre tel que celui que vous dites infini, n'en eſt pourtant que le cinquieme. Jugez à préſent ſi un nombre d'hommes, ſi grand que Dieu même n'y puiſſe plus ajouter une ſeule unité, eſt véritablement infini.

Le M. Je conçois clairement que, dans un nombre d'hommes borné & déterminé, il y auroit plus de mains & de pieds, que d'hommes. Mais à l'égard d'une infinité d'hommes... je ne ſais qu'en dire. Peut-être ne devois-je pas admettre la ſuppoſition?

R. Elle eſt d'après vous : c'eſt le réſultat de votre définition de l'infini. Cependant nous en prendrons une autre, ſi vous l'aimez mieux.

Le M. Voyons.

R. La créature n'a qu'un certain dégré d'intenſité. Dieu ne peut pas créer l'infini.

Le M. Je ne le penſe pas. Si Dieu pouvoit créer l'infini, il pourroit créer un Etre ſemblable à lui.

R. Mais il peut tout créer, à l'infini près.

Le M. Que s'enſuit-il ?

R. Vous l'allez voir. Suppoſons que Dieu eût tout créé, à l'infini près. Dans cette hypotheſe le monde ſeroit ſi grand qu'il ne pourroit l'être davantage, & ne ſeroit pourtant pas infini.

Le M. Je ne vous paſſerai pas cette ſeconde ſuppoſition : je me ſuis trouvé trop ſerré par la premiere. La puiſſance de créer eſt infinie, & conſéquemment inépuiſable.

Si je diſois que l'infini eſt tout ce qui eſt ? Car s'il y avoit quelque choſe de plus que l'infini, l'infini ſeroit borné par ce ſur-plus, & ne ſeroit pas l'infini.

R. Fort bien. Vous croyez Dieu infini. N'exiſte-t-il rien outre Dieu ?

Le M. Mais ... ſi ...

R. Non : reſtez-en là. Il ne nous appartient pas d'expliquer ce que c'eſt que l'infini. L'infini eſt pour nous l'incompréhenſible. Il nous eſt auſſi impoſſible de le définir, que de le concevoir.

CHAPITRE XXIV.

De l'idée de l'infini.

SUITE DU DIALOGUE PRECEDENT.

LE M. Nous retombons insensiblement dans une autre question, sur laquelle nous ne sommes point encore d'accord, je veux dire l'idée de l'infini. Le célebre médecin philosophe, le premier d'entre les modernes qui ait suivi avec méthode les opérations de l'esprit humain, celui dont je vous ai oui dire que la philosophie étoit par rapport à celles de Descartes & de Mallebranche, ce que l'histoire est par rapport aux romans ; Locke en un mot, car son nom est son plus grand éloge, Locke que vous lisez & citez si volontiers, ne dit-il pas que nous avons la faculté d'agrandir nos idées jusqu'à l'infini (*)?

R. Si Locke le dit, il se trompe & oublie ses principes. N'accusons pas légérement un aussi grand homme. Locke distingue l'idée de l'infinité de l'espace, & l'idée d'un espace infini. Il nous accorde l'une, & nous refuse l'autre. Il prouve très bien que nous ne pouvons avoir une idée positive d'une durée infinie, d'un nombre infini, ou de tel autre infini. Il croit pourtant qu'il y a quelque chose de positif dans ce qu'on prend pour l'idée de l'infini. Quand on le suit attentivement dans cette discussion, on convient assez volontiers avec lui. Si l'on en perd un seul mot, cette légere distraction fait prendre à contresens ce qu'il dit.

Le M. C'est-à-dire que vous allez commenter Locke.

(*) Voyez ci-devant le chapitre II, & la note (c).

R. Je le reſpecte trop pour le commenter. Et quoique mon reſpect pour lui n'aille pas juſqu'à regarder ſon livre comme la Bible des métaphyſiciens, je crois néanmoins que la méditation eſt le ſeul commentaire que l'on doive ſe permettre de faire de ſon excellent traité concernant l'entendement humain. C'eſt faute de l'avoir médité & compris, qu'on l'a ſi ſouvent & ſi opiniâtrément contredit. Le philoſophe anglois étoit auſſi modeſte que profond. Comparez-lui ſes cenſeurs, vous les trouverez, pour la plûpart, auſſi préſomptueux que ſuperficiels.

Le M. Avouez pourtant que par fois il eſt diffus, & que lui & ſon traducteur manquent de temps en temps de préciſion dans les termes.

R. Que ce défaut vienne de la matiere même, ou de l'imperfection du langage qui les a obligés, l'un & l'autre, à créer pluſieurs mots, ou de leur propre inexactitude, ou enfin de ces trois cauſes réunies, c'eſt une raiſon pour le lecteur de redoubler d'attention, afin de bien ſaiſir l'eſprit de la lettre.

Le M. Je ſuis curieux de voir & d'éprouver votre méthode. J'ai toujours compris que Locke nous accordoit la faculté d'élargir nos idées juſqu'à cette prodigieuſe étendue où l'infinité peut les porter, comme il s'exprime ſouvent.

R. Avoir l'idée de l'infini, & avoir une idée infinie, c'eſt la même choſe, ſelon moi. Si Locke avoit ſoutenu une opinion ſi contraire au bon ſens, je n'héſiterois pas à l'abandonner ſur ce point. Je ne donne rien à l'autorité dans les matieres qui ſont du reſſort de ma raiſon. Mais je conçois autrement ſa penſée.

Le M. Cet exorde commence à devenir long.

R. Liſez avec moi, je vous prie.

„ Quiconque a l'idée de quelque longueur déter-
„ minée d'eſpace, comme d'un pied, trouve qu'il

„ peut répéter cette idée, & en la joignant à la pré-
„ cédente, former l'idée de deux pieds, & enſuite
„ de trois par l'addition d'un troiſieme, & avancer
„ toujours de-même ſans jamais venir à la fin des
„ additions, ſoit de la même idée d'un pied, ou,
„ s'il veut, d'une double de celle-là, ou de quel-
„ que autre idée de longueur, comme d'un mille,
„ ou du diametre de la terre, ou de l'*Orbis magnus*:
„ car laquelle de ces idées qu'il prenne, & combien
„ de fois qu'il la double, ou de quelque autre ma-
„ niere qu'il la multiplie, il voit qu'après avoir
„ continué ces additions en lui-même, & étendu
„ auſſi ſouvent qu'il a voulu l'idée ſur laquelle il a
„ d'abord fixé ſon eſprit, il n'a aucune raiſon de
„ s'arrêter, & qu'il ne ſe trouve d'un point plus
„ près de la fin de ces multiplications, qu'il étoit
„ lorſqu'il les a commencées. Ainſi la puiſſance
„ qu'il a d'étendre ſans fin ſon idée de l'eſpace par
„ de nouvelles additions, étant toujours la même,
„ c'eſt de-là qu'il tire *l'idée d'un eſpace infini.* Tel
„ eſt, à mon avis, le moyen par où l'eſprit ſe for-
„ me l'idée d'*un eſpace infini.* (*).

Vous voyez bien pourquoi j'ai choiſi ce paſſage, préférablement à d'autres qui diſent à peu près la même choſe.

Le M. C'eſt qu'il eſt plus formellement contre vous.

R. Je me juge avec aſſez de rigueur pour avoir eu ce motif : l'intérêt de mon inſtruction l'exige. Ma raiſon principale eſt pourtant que ce paſſage remonte à la ſource de l'idée prétendue d'un eſpace infini, & qu'on apprécie mieux les choſes dans leur origine, où elles paroiſſent ce qu'elles ſont, ſans déguiſement.

(*) *Eſſai philoſophique concernant l'entendement humain, &c.* Liv. II. Chap. XVII. qui a pour titre *De l'Infinité.*

Le M. Voyons donc ce que vous concluez de ce paſſage.

R. Que Locke entend par la puiſſance de répéter ſans fin nos idées, ou de les étendre juſqu'à l'infini, la faculté de pouvoir encore les étendre & les multiplier, quelque extenſion que nous leur ayions déja donnée, & quelque multiplication que nous en ayions déja faite. Or ſi quelle que ſoit l'étendue où nous ayions porté notre idée de l'eſpace, & quand même nous l'aurions multipliée par toute l'infinité du nombre ſans fin (pour abuſer des mots comme lui), ou, avec une infinité de nombres multipliés ſans fin (pour me ſervir des termes auſſi obſcurs de ſon traducteur) (*); ſi, dis-je, malgré tout cela, nous pouvons encore ajouter à cette idée de l'eſpace, elle n'eſt pas l'idée d'*un eſpace infini.*

Le M. Comment donc entendre ce que dit le même, ſavoir que notre idée de l'eſpace eſt ſans bornes, que notre idée du nombre eſt ſans bornes, que notre idée de la durée eſt ſans bornes?

R. Je viens de vous en donner l'explication. Ces expreſſions ſignifient ſeulement que notre idée de l'eſpace, du nombre, de la durée, n'a point de bornes néceſſaires qui nous obligent de nous arrêter: autrement, que ces idées ne ſont jamais ſi grandes que nous n'ayions encore la faculté d'y ajouter, même de les doubler, tripler, &c. Il y a bien loin de-là à l'idée d'un eſpace infini, laquelle nous repréſenteroit cet eſpace ſi grand qu'il ne ſeroit pas poſſible d'y ajouter, non plus qu'à ſon idée. Et Locke nie fortement que nous ayons une telle idée de l'eſpace.

Le M. Vous voulez que l'idée de l'infini le repréſente à l'eſprit, tel qu'il eſt en lui-même, & con-

(*) C'eſt ainſi qu'il rend ces mots anglois, *With all the infinity of endleſs number.* Là-même.

ſéquemment que l'idée de l'infini ſoit infinie comme ſon objet?

R. Peut-elle être moindre? L'idée n'eſt l'idée, l'image, ou la repréſentation, que de ce qu'elle repréſente véritablement à l'eſprit.

Le M. Je ne l'ignore pas.

R. Vous ne pouvez donc pas douter que l'idée de l'infini ne doive repréſenter l'infini, je dis l'infini actuel, & non l'infini en puiſſance: car il s'agit d'une idée actuelle, & non d'une idée en puiſſance.

Le M. Ainſi il eſt décidé que concevoir la durée, l'eſpace & le nombre, tels qu'on puiſſe toujours augmenter ces quantités, à quelque multiplication qu'elles ſoient portées, ce n'eſt rien moins que les concevoir infinies.

R. Rien moins. Si vous les conceviez infinies, votre idée les auroit élevées à une ſi haute multiplication qu'elle ne pourroit plus croître.

Le M. Réfléchir ſur l'étendue de la bonté, de la ſageſſe, de la puiſſance, & des autres attributs de Dieu, les croire tels qu'ils ne puiſſent jamais être épuiſés, tels que les actes n'en feront jamais ſi multipliés, ni ſi étendus, qu'ils ne puiſſent devenir plus grands & être encore en plus grand nombre: voilà certainement l'idée d'une bonté, d'une ſageſſe & d'une puiſſance infinie.

R. Voilà réellement à quoi ſe réduit tout ce que nous pouvons imaginer de la bonté, de la ſageſſe, de la puiſſance, & des autres perfections que nous attribuons à Dieu. Cela peut-il donc s'appeller concevoir leur infinité, ou les concevoir infinies? Vous accordez vous-même que jamais les actes n'en feront conçus tels & ſi multipliés, qu'ils ne puiſſent devenir plus grands & être encore en plus grand nombre: dès lors ils ne ſont pas conçus infinis, ni en intenſité, ni en nombre. L'idée qu'on en a, ne comprend rien que de fini: l'infini eſt au-delà.

Vous avez trop de ſagacité pour ne pas ſentir la différence qu'il y a entre ſe démontrer qu'une choſe ne peut avoir de bornes, & ſe la repréſenter ſans bornes. Nous affirmons que Dieu eſt infini; ce n'eſt pas ſur une connoiſſance intuïtive de ſon infinité, telle que ſeroit celle qui nous viendroit d'une idée claire & diſtincte. Nous le ſavons par voie de raiſonnement : nous l'inférons de ſon aſéité. Nous n'imaginons rien qui ait la force de le borner en aucune façon: nous penſons que la finité eſt une imperfection qui ne lui convient à aucun égard. Nous nions qu'il ſoit fini. Nier, pour de bonnes raiſons, qu'une qualité ſoit dans un ſujet, eſt-ce concevoir clairement la qualité contraire?

Le M. Je commence à entrer dans votre penſée. Nous concevons que la puiſſance de Dieu ne peut pas être bornée, mais nous ne la concevons pas pour cela infiniment grande.

R. C'eſt préciſément ce que je penſe. Une opération d'un eſprit fini comprendroit-elle l'infini? La faculté d'agrandir nos idées paſſeroit-elle les bornes de notre eſprit dont elle eſt une perfection?

Le M. Je crains de m'être mal expliqué. Permettez-moi de recourir à un plus habile. Reprenons le livre de Locke.

„ Si je trouve que je conçois un petit nombre
„ de choſes, & quelques-unes de celles-là, ou
„ peut-être toutes, d'une maniere imparfaite, je
„ puis former une idée d'un Etre qui en connoît
„ deux fois autant, que je puis doubler encore auſſi
„ ſouvent que je puis ajouter au nombre, & ainſi
„ augmenter mon idée de connoiſſance en étendant
„ ſa compréhenſion à toutes les choſes qui exiſtent,
„ ou qui peuvent exiſter. J'en puis faire de-même
„ à l'égard de la maniere de connoître toutes ces
„ choſes plus parfaitement, c'eſt-à-dire, toutes
„ leurs qualités, puiſſances, cauſes, conſéquences,
„ & relations, &c. juſqu'à ce que tout ce qu'elles

„ renferment, ou qui peut y être rapporté en „ quelque maniere, ſoit parfaitement connu : par „ où je puis me former l'idée d'une connoiſſance „ infinie, ou qui n'a point de bornes" (*). Cela eſt-il formel?

R. Avant que je vous réponde, je vous prie de faire deux obſervations : la premiere eſt que ces deux expreſſions, *infini* & *qui n'a point de bornes*, ne ſont pas ſynonimes en ſoi ; l'une ſignifie une quantité qui peut toujours croître, & l'autre une quantité qui ne peut plus croître, deux choſes directement oppoſées. Il eſt bien vrai que le philoſophe anglois paroît en faire ici deux termes équivalens, il paroît auſſi qu'en ce cas il n'attache au mot *infini*, que la ſignification de ces autres paroles, *qui n'a point de bornes*, ou, qui peut toujours croître : en ce ſens, l'infini eſt l'indéfini ſeulement. On lui avoit reproché, avant moi, de prendre l'un pour l'autre. Ce reproche n'étoit pas ſans fondement. Ma ſeconde remarque, c'eſt que ſi Locke, peu d'accord avec lui-même, admet ici l'idée poſitive de l'infini, qu'il rejette formellement ailleurs, je ne me charge point de l'apologie de cette contradiction.

Le M. A quoi ces préliminaires vont-ils aboutir?

R. A me ſervir du même principe pour en tirer une conſéquence toute contraire. Si je trouve que je conçois un petit nombre de choſes, & quelques-unes de celles-là, ou peut-être toutes d'une maniere imparfaite, je puis former une idée d'un Etre qui en connoît deux fois autant, que je puis doubler encore auſſi ſouvent que je puis ajouter au nombre ; & comme jamais je ne parviendrai à un nombre que je ne puiſſe doubler, je pourrai toujours augmenter mon idée de connoiſſance, & jamais je

(*) Liſez la ſuite ci-devant Chapitre II. page 12.

n'étendrai la connoiſſance de cet Etre à toutes les choſes qui exiſtent, ou qui peuvent exiſter : car alors je ſerois au *maximum*, & mon idée ne ſeroit plus ſuſceptible d'augmentation. Ainſi la faculté que j'ai d'ajouter toujours à mon idée de connoiſſance, quelque grande qu'elle ſoit, démontre invinciblement que je n'ai point l'idée d'une connoiſſance infinie, qui ne peut croître.

Quant à une maniere de connoître plus parfaite que la mienne, je tâcherois en vain de l'étendre à toutes les qualités, puiſſances, cauſes, conſéquences, relations & dépendances des choſes, ni à tout ce qu'elles renferment, ou ce qui peut y être rapporté. Pour l'étendre ainſi à tous les poſſibles, il faudroit que tous les poſſibles fuſſent preſens à ma penſée: ce qui ne peut être. A quoi ſe réduiront toutes mes tentatives à ce ſujet? A ne ne pouvoir rien imaginer entre les choſes exiſtantes ou poſſibles, qui ſoit inconnu à l'Etre tout-ſcient. Du reſte, tout ce à quoi mon idée étendra ſa compréhenſion, ſera toujours déterminé & très éloigné de l'infini. Je n'y comprendrai jamais qu'un certain nombre de choſes, de qualités, de cauſes, de puiſſances, &c.

La même lumiere qui m'enſeigne que les perfections de Dieu ſont infinies, m'apprend auſſi qu'elles ſont inconcevablement infinies.

Vous ne pouvez leur aſſigner de bornes. Ne prétendez donc pas les concevoir: ſi vous les conceviez, elles auroient les bornes de votre intelligence. Vous ſentez que, pour grandes que vous les conceviez, elles le ſont encore davantage; vous convenez avec Locke, que lorſque nous nommons ces attributs infinis, nous n'avons aucune autre idée de cette ſorte d'infinité, que celle qui nous porte à réfléchir ſur le nombre & l'étendue de leurs actes ou de leurs objets, & à penſer que ces actes ou objets ne peuvent jamais être ſuppoſés ou conçus en ſi grand nombre, que ces attributs ne ſoient

toujours bien au-delà (*). Leur infinité n'eſt donc pas dans votre idée.

Le M. J'inſiſterai encore, s'il vous plaît, avec un de nos contemporains dont les écrits vous ſont connus. C'eſt l'Auteur des *Lettres à un matérialiſte*. Selon lui, rien ne tient de plus près à l'infini, que nos idées. Voici comme il explique ſon ſentiment par un exemple: Je me ſens exiſter par l'opération d'une cauſe que je connois pour tout-puiſſante, & pour infiniment productrice. Ma ſubſtance propre devient ſous ce coup d'œil un type, un modele conformément auquel je ne puis douter que le Tout-puiſſant ne puiſſe faire une infinité d'Etres ſemblables à moi. Cette conſidération rend univerſelle la notion que j'ai de moi-même: elle devient idée & comprend tous les hommes. Or qu'eſt-ce qu'une idée qui me repréſente comme le type d'une infinité d'Etres ſemblables à moi, ſinon l'idée d'une infinité d'hommes (†)?

R. J'ai déja répondu. Généraliſez tant & tant que vous pourrez, l'idée de votre être, le nombre d'individus auquel vous l'étendrez, ſera toujours un nombre fixe & déterminé, qui, loin d'être l'infini, n'en approchera pas.

En rapportant la notion de votre ſubſtance à la cauſe ſouveraine, vous direz bien: Je ſuis le type de tous les Etres poſſibles ſemblables à moi. Et vous aurez raiſon, parce que le poſſible eſt la meſure de la puiſſance infinie de Dieu. Mais l'idée d'une infinité d'hommes offriroit à votre eſprit tous les hommes qui ont été, qui ſont, ou qui peuvent être, comme formés ſur votre modele. Suffit-il de ſe dire le type d'une infinité d'Etres, pour avoir cette infinité préſente à l'eſprit?

(*) *Etat philoſophique concernant l'entendement humain* Liv. II. Chap. XVII. au commencement.

Enfin je ne vois point de différence entre avoir l'idée de l'infini, & comprendre l'infini. Quiconque ſoutient que l'infini eſt incompréhenſible, doit nier que nous ayions l'idée de l'infini. Si quelqu'un dit que l'infini eſt à ſa portée, ſon eſprit & le mien n'ont pas été jettés dans le même moule. Je l'en félicite, & ne puis le croire. Si je le croyois, je ſerois tenté de l'adorer comme un Dieu, ſous une forme humaine. L'infini ne ſe comprend point par parties : on le comprend infiniment ou point du tout. Il faut donc être l'infini pour le comprendre.

Le M. Doucement ... Reprenez votre ſang-froid.

CHAPITRE XXV.

De la vraie ſignification de ces mots infini, immenſe, éternel, *& autres ſemblables.*

De l'idée négative de l'infini.

SUITE DU MEME DIALOGUE.

LE M. Si ce mot *infini*, & les autres ſemblables, *immenſe*, *éternel*, *&c.* déſignent des qualités dont nous n'avons pas l'idée, comment ſe ſont-ils introduits dans le langage? Les mots ont été inventés pour être les ſignes de nos penſées. Cela étant, nous devons avoir l'idée de ce qu'ils expriment.

R. La queſtion n'eſt pas auſſi difficile à réſoudre qu'elle vous ſemble l'être. Les mots *immenſe*, *éternel*, *infini*, & autres, ne ſont que des négations de choſes ou qualités dont nous avons l'idée. Nous connoiſſons des êtres limités. Nous nions que Dieu ſoit borné, comme eux, & nous l'appellons un Etre immenſe, c'eſt-à-dire qui n'eſt point limité.

(†) Voyez encore ci-devant Chap. XVIII.

Nous connoiſſons de même une exiſtence qui a commencé, & qui paſſe. Nous nions que l'exiſtence de Dieu ait eu un commencement, & qu'elle doive avoir une fin, ce qui s'exprime préciſément par une exiſtence éternelle. Nous ſentons que toutes nos puiſſances & propriétés ſont finies, & nous nions que les attributs de Dieu le ſoient. Pour le nier avec fondement, il ſuffit de concevoir poſitivement ce que c'eſt qu'être fini, borné, limité, & que nous ſachions que cette imperfection ne convient point à l'Etre par ſoi, à l'Etre néceſſaire, à l'Etre abſolument indépendant.

Vous voyez que ces épithetes *immenſe*, *infini*, *éternel*, *&c.* n'ont qu'un ſens purement négatif, & qui n'exige d'autre idée que celle de la choſe niée.

Sans entrer dans des raiſonnemens plus profonds & plus abſtraits, peu à la portée de tout le monde, qui ajouteroient peut-être de nouvelles ténebres à l'obſcurité naturelle de la queſtion, rappellons-nous la ſource de toutes nos idées. Toutes nos perceptions nous viennent de la contemplation des créatures: elles ſont toutes de choſes finies comme nous. Si nous voulons penſer à l'Auteur de la Nature, qui n'en a point l'imperfection, nous uſons de la faculté que nous avons d'agrandir les idées ſim-

---

(*o*) Ceux qui ne ſe contenteront pas de cette ſolution, pourront lire l'objection & la réponſe expoſées ſous un autre jour, en la maniere ſuivante:

„ Qu'eſt-ce donc que je conçois quand je parle de l'*infini abſolu*? „ Il faut bien que nous le comprenions & que nous en ayons l'idée, „ puiſque nous nous entendons nous-mêmes, quand nous prononçons „ ce mot *infini abſolu*, auquel nous attachons un autre ſens qu'au „ mot *infini en puiſſance*. Or le ſens que nous attachons à l'infini „ abſolu, ne ſauroit être que l'idée même de l'infini abſolu.

„ La réponſe à l'objection eſt auſſi facile, que quelques eſprits „ purement imaginatifs, la croient impoſſible à donner. Par *infini* „ *abſolu*, j'entends une étendue ſi grande que mon eſprit n'y puiſſe „ rien ajouter; mais cette ſuppoſition même eſt fauſſe: car il m'eſt „ impoſſible de concevoir en aucun objet une ſi grande étendue de „ perfections, que je n'y puiſſe pas encore ajouter dans ma penſée. „ Lors donc que j'emploie le terme d'*infini abſolu*, je veux par cette

ples que la Nature nous fournit. Après de vains efforts, voyant que cette faculté ne nous fait jamais rien concevoir que de borné & de fini, nous avons recours à des considérations externes qui nous portant à nier que les objets de ces idées simples aient des bornes dans Dieu, quoiqu'ils en aient nécessairement dans notre intellection. Il est évident que nous ne pouvons alors exprimer notre pensée à cet égard, que par des termes qui contredisent ce que nous concevons.

Le M. Il s'ensuit que ce mot *infini*, est dans notre bouche pour désigner quelque chose au-delà du fini qui est dans notre esprit; & que ne comprenant pas ce quelque-chose, nous ne le pouvons désigner qu'en l'opposant à ce que nous comprenons, par une négation qui le contredise (*o*).

R. C'est mon sentiment. Il faut raisonner de l'infini comme de l'inconcevable. Quand vous dites que Dieu est inconcevable, cela signifie que tout ce que vous concevez n'est pas Dieu. Quand vous appellez Dieu, un Etre infini, cela veux dire aussi que tout ce qui est fini n'est pas Dieu. Du reste, si vous conceviez l'infini, il n'y auroit rien d'inconcevable pour vous.

„ expression indiquer *une chose incompréhensible*. Quand je prononce „ ce mot même *incompréhensible*, j'entends ce que je dis; s'ensuit-il „ pour cela que je comprenne ce qui est incompréhensible? Non; „ mais ce que je dis est un mot qui indique un objet où j'avoue „ que je ne comprends rien; c'est ainsi que j'entends ce que je dis „ en prononçant le mot *infini absolu*: j'indique un objet où je ne „ comprends rien.

„ Je puis bien croire que cet infini existe effectivement: comme „ je puis supposer ou croire qu'il existe des choses incompréhensibles „ dont je n'ai & ne puis avoir l'idée; de même qu'un aveugle né „ suppose qu'il y a des couleurs, mais dont il n'a point d'idée: ce- „ pendant il peut employer & il emploie quelquefois le mot *couleur*, „ pour indiquer une chose où il ne comprend rien. Je parle ainsi de „ l'*infini absolu* & de Dieu qui est *absolument infini*, sans pouvoir „ comprendre son infinité absolue". *Traité des premieres vérités*, II Partie, Chapitre XII.

Le M. Je ne trouve pas votre réponſe aſſez directe. Il me ſemble, ſuivant votre explication, que ce mot *infini*, n'exprime pas en effet ce que je lui fais ſignifier.

R. C'eſt peut-être que vous lui faites ſignifier plus qu'il ne ſignifie en effet. Un mot ne peut pas exprimer plus que ce qu'il y a dans la penſée de celui qui le prononce. Si donc il n'y a dans votre eſprit, lorſque vous penſez à l'infini & que vous prononcez ce mot, qu'une pure négation du fini, il exprime tout ce que vous pouvez lui faire ſignifier. Il diſtingue l'infini de tout ce qui a des bornes. Mais ne lui faites pas ſignifier l'infini tel qu'il eſt en lui-même, ſi votre penſée ne vous repréſente pas l'infini tel qu'il eſt en lui-même.

Le M. Comment me perſuaderez-vous que par l'infini, nous ne concevions qu'une pure négation du fini, vu qu'il n'y a rien de négatif dans l'infini? Manquer de bornes n'eſt-ce pas avoir la plénitude de l'Etre, vous demanderai-je avec l'Auteur que j'ai déja cité? N'eſt-ce pas dans le fini qu'eſt la négation de tout ce qui n'exiſte pas dans les bornes qui le reſſerrent?

R. Je n'en diſconviens pas: tout eſt poſitif & abſolu dans l'infini en lui-même (*). C'eſt pourquoi nous ne pouvons en avoir qu'une idée négative.

Le M. Fort bien, nous ne pouvons concevoir que négativement, ce qui ne peut exiſter que d'une maniere poſitive.

R. Vous ſubtiliſez, & je raiſonne.

Tout ce qu'il y a de poſitif dans nos idées, n'eſt-il pas circonſcrit par les limites naturelles de notre conception?

Le M. Je ne puis le nier.

(*) Voyez encore ci-après au ſujet de la perfection infinie.

R.

R. Notre conception n'eſt-elle pas bornée?

Le M. Je le ſens.

R. L'infinité abſolue & poſitive ne peut donc être repréſentée par le poſitif de notre idée.

Le M. Elle ne l'eſt pas auſſi par le négatif de notre idée.

R. Je ne le dis pas non plus. Je penſe ſeulement que l'infini eſt au-delà de tout ce que nous concevons; que tout ce que nous concevons, ou qui conſtitue notre idée, eſt négatif de l'infini. Vos armes ſe tournent ici contre vous. N'avez vous pas dit que c'étoit dans le fini qu'étoit la négation de tout ce qui n'exiſtoit pas entre les bornes qui le reſſerroient?

Le M. Je l'ai dit d'après un de nos habiles contemporains.

R. Vous conviendrez donc auſſi que dans une idée néceſſairement finie, eſt la négation de tout ce qui n'exiſte pas entre les bornes qui la reſſerrent, & que puiſque cette idée finie ne contient pas l'infini, elle eſt négative de l'infini.

Le M. Comme cette derniere inſtance n'eſt pas de moi, je l'abandonne.

R. Vous faites ſagement. Que chacun prouve ce qu'il avance. Notre idée étant négative de l'infini qu'elle ne comprend pas, l'infini eſt réciproquement négatif du fini que notre idée comprend.

Le M. Je preſſens votre concluſion ultérieure, & je la puis tirer pour vous. De quelque façon qu'on l'entende, l'infini n'eſt point dans notre idée, & dans notre bouche il n'a qu'une ſignification purement négative.

R. Quoique nous diſions avec raiſon que Dieu eſt infini, cette expreſſion, loin d'être le ſigne d'une conception pleine & entiere de l'infinité de Dieu,

marque au contraire l'impuiſſance où nous ſommes de la comprendre, & ſignifie ſeulement que Dieu n'eſt pas fini, comme tout ce que notre penſée peut ſe figurer de plus grand & de plus ſublime. Un pilote ſonde la mer avec la plus longue cordé qu'il puiſſe trouver. Sa meſure n'atteignant pas le fond, lui fait connoitre qu'il y a encore de la profondeur, au-delà de celle qu'il a meſurée, qu'il ne peut évaluer, faute d'une meſure aſſez longue. Cette comparaiſon eſt de Locke. De même pouvant toujours ajouter à notre idée, quelque grande qu'elle ſoit, nous ſentons toujours qu'il y a quelque choſe au-delà, qu'elle ne peut atteindre, faute d'être aſſez vaſte.

CHAPITRE XXVI.

Si l'infinité peut convenir à l'intelligence, à la bonté, à la ſageſſe, à la juſtice, &c. ſelon l'idée ſimple que nous avons de ces qualités?

L'INFINITE' ne peut convenir à aucune de nos idées, ou l'infini ne ſauroit être l'objet repréſenté par aucune de nos idées. C'eſt ce qui a été démontré dans le dialogue qu'on vient de lire. Il ne s'agit plus de ce point.

Nous avons des idées ſimples de bonté, de ſageſſe, de juſtice, d'intelligence, &c. Les facultés repréſentées pas ces idées ſimples, ſont-elles ſuſceptibles de l'infinité en elles-mêmes? L'intelligence, la bonté, la ſageſſe, la juſtice, &c. peuvent-elles être infinies, ſelon l'idée que nous avons de ce qui les conſtitue? C'eſt ce que nous allons examiner.

Cette queſtion décidée jettera un grand jour, ce me ſemble, ſur celle qui nous occupe, ſavoir ſi ces qualités appartiennent à Dieu, ſelon l'idée que nous en avons. La meilleure idée que nous puiſſions

avoir naturellement de l'Etre ſuprême, réſulte de l'aſſemblage des idées ſimples d'exiſtence, de bonté, de puiſſance, & autres perfections portées à l'infinité. L'on avoue que, hors cette infinité, ces qualités ſont celles des créatures, & qu'elles ne conviennent à Dieu que par l'infinité qu'on leur attribue. Si je prouve que l'infinité leur eſt fauſſement attribuée, & qu'elles n'en ſont, en aucune façon, ſuſceptibles, j'aurai prouvé qu'elles ne peuvent appartenir à Dieu.

Il ne me ſera pas difficile de faire voir que l'intelligence & les autres qualités dont nous avons l'idée ſimple, ne ſont point du tout capables de l'infinité. C'eſt un corollaire à tirer des principes qui ont été expoſés ci-dévant, & que perſonne ne conteſte: ſavoir, que la notion de ces qualités nous eſt fournie par les créatures; que ces qualités, ſelon l'idée ſimple que nous en avons, ſont d'une nature toute humaine; qu'elles ne peuvent nous être connues que de la maniere toute humaine dont elles exiſtent dans les Etres créés. Des vertus dont la notion nous eſt fournie par les créatures, qui ne nous ſont connues que de la maniere & parce qu'elles exiſtent dans les Etres créés, des vertus d'une nature toute humaine, ſont elles capables de l'infinité, ſelon l'idée que nous avons de ce qui les conſtitue?

Quoique nous ne comprenions pas tout ce qui eſt dans la Nature, nous ne comprenons rien que de naturel. Auſſi nous appellons ſurnaturel, ce qui ne pouvant être compris, ne peut devenir l'objet de notre idée. Ni la Nature, ni rien de naturel, ne peuvent être infinis comme Dieu & tout ce qui eſt dans Dieu. Je dois dire infini comme Dieu, parce que, ſi l'on admet divers ordres d'infinis, il s'agit ici du dernier ordre, qui eſt l'infinité de Dieu même.

L'idée que nous avons de ce qui conſtitue l'intelligence, la bonté, la juſtice, &c. nous les repréſente comme des appartenances de notre nature,

comme des qualités faites pour nous & uniquement pour nous. Loin que nous les imaginions convenables à l'Etre infini, le bon-ſens nous dit qu'elles ſeroient inutiles à une nature au-deſſus de la nôtre, ſans lui être infiniment ſupérieure. Elles ont leur raiſon dans la conſtitution interne de notre être, dans nos beſoins, nos relations & notre fin. Ce qui les conſtitue eſt donc quelque choſe d'humain, & par-là intrinſéquement incompatible avec l'infini. Elles ont donc une imperfection métaphyſique, néceſſaire, qui fait partie de leur eſſence, & qui les rend abſolument incapables d'être portées à l'infinité, en quelque circonſtance que ce ſoit.

Non ſeulement nous concevons ces qualités comme finies, & ne pouvons jamais les concevoir que finies, mais la moindre attention nous fait ſentir qu'elles ſont ſuſceptibles de plus & de moins, que nous avons le pouvoir de les agrandir ſans ceſſe en idée, ſans parvenir à des termes qui nous forcent de nous arrêter: ce qui exclut encore l'infinité. Dans l'infini, il n'y a ni parties, ni dégrés, non plus que dans le néant. Ce qui a des parties & des dégrés, ne peut croître juſqu'à devenir infini. S'il le pouvoit, il n'y auroit plus de bornes néceſſaires entre le fini & l'infini. Cependant l'infini differe infiniment du fini: l'un eſt la négation de l'autre. Comme l'infini ne peut ceſſer d'être l'infini, le fini ne peut ceſſer d'être le fini. Ses bornes peuvent être reculées, mais il en aura toujours. Le fini aura beau croître & s'étendre, il n'ajoutera jamais que des quantités finies à des quantités finies; pour grandes qu'elles ſoient, & quelque multiplicité d'additions que l'on faſſe, elles ne rempliront point la diſtance qui le ſépare de l'infini. Le fini eſt tel de ſa nature, comme l'infini.

Rappellons-nous encore une fois comment on s'y prend pour porter la bonté, la puiſſance, la juſtice, l'intelligence, juſqu'à l'infinité. L'illuſion de ce procédé prouve, d'une maniere bien ſenſible,

tout ce que j'avance. Les idées ſimples de ces qualités ne ſont que des repréſentations de qualités humaines, & rien davantage. On les conſidere donc, comme nous avons dit, abſtractivement aux ſubſtances finies où elles réſident; abſtractivement à leurs limites & autres imperfections, quoique néceſſaires; abſtractivement à ce qui les conſtitue; abſtractivement à ce qu'elles ont d'humain. On eſt bien aviſé d'en agir ainſi: car tant qu'elles ont quelque choſe d'humain, il y auroit de la contradiction à les ſuppoſer infinies. Mais elles ſont toutes humaines, ce ſont des facultés de l'homme, des propriétés conſtitutives de ſa nature. Si on les dépouille de tout ce qu'elles ont d'humain, on leur ôte tout ce qu'elles ont, tout ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Il n'en reſte plus rien. Sublimes métaphyſiciens, voilà où aboutiſſent les grands efforts de votre imagination, pour élever la ſageſſe & l'intelligence juſqu'à l'infinité. Vous n'y élevez qu'un pur néant de ſageſſe & d'intelligence, dont vous faites un attribut divin, par la plus vaine des ſuppoſitions.

Je ne ſais ſi j'ai le talent de me faire comprendre. Ce que je dis a, dans mon eſprit, un dégré d'évidence auquel je ne puis me refuſer. Je ſuis intimement convaincu qu'il eſt impoſſible qu'aucune des puiſſances, ou propriétés, que nous contemplons dans la Nature, exiſte infiniment dans quelque Etre que ce ſoit. Leur infinité me ſemble imaginée contre toute raiſon, tant que les mots qui les expriment conſerveront le ſens qu'ils ont, lorſqu'on les emploie pour ſignifier des puiſſances, ou propriétés, ſemblables en eſſence à celles des créatures. Si on leur fait perdre leur ſignification primitive, & qu'on veuille s'en ſervir à déſigner des attributs de Dieu que je ne comprends pas, loin d'avoir de la répugnance à attribuer l'infinité à leurs objets incompréhenſibles, je ne balancerai pas un inſtant à dire que tous les attributs de Dieu ſont infinis comme

lui. Il faudra auſſi m'aeeorder que ees attributs n'auront rien d'analogue avee les perfections eréées & finies, que ces mêmes expreſſions déſignent lorſque je les applique aux eréatures: ſignification ſeule ſelon laquelle je les peux coneevoir. Je me réſerve eneore le droit d'examiner ſi l'on ſeroit plus fondé à dénaturer ees mots *intelligence*, *bonté*, *juſtice*, *ſageſſe*, & autres, que les idées dont ils ſont les ſignes, ou les faeultés humaines qu'ils expriment.

CHAPITRE XXVII.

De la perfection. Si l'idée que nous avons de la perfection eſt applicable à Dieu?

L'ETRE, qui exiſte par lui-même, par la néeeſſité de ſa nature, exiſte de la maniere la plus parfaite: ſa perfection eſt ſans bornes: il eſt le parfait abſolu.

Je ne eomprends ni ee que e'eſt qu'exiſter par la néceſſité de ſa nature, ni ce que e'eſt que l'abſolue perfection.

Je ſens que je ſuis un Etre contingent, qui n'a pas toujours exiſté, qui peut eeſſer d'exiſter: ear au moment que j'exiſte, je n'ai aucune certitude que mon exiſtenee ſera prolongée juſqu'au moment qui ſuit. La Nature ſe renouvelle ſans eeſſe ſous mes yeux. Je vois des individus de toutes les eſpeees tomber par milliers à mes eôtés, j'en vois d'autres les remplaeer, & dès leur naiſſanee je préſage qu'ils auront le même ſort. J'attends l'heure où le temps de ma durée écoulé, me foreera de eéder la plaee à ceux à qui j'ai donné l'exiſtenee, pour la tranſmettre à d'autres & puis la perdre. Quoique les eſpeces me ſemblent permanentes, qu'au moins je n'en voie aueune diſparoître, elles ne ſont pourtant que des collections d'individus contingens: comment de

telles collections d'individus pourroient-elles exiſter néceſſairement d'une néceſſité métaphyſique? Je me dis donc: Si tous les Etres ont commencé d'exiſter, il y a eu un moment où rien n'exiſtoit. Et s'il y a eu un moment où rien n'exiſtoit, rien n'a pu exiſter. D'où l'exiſtence ſeroit-elle venue? Le néant ne peut produire quelque choſe; ce qui n'eſt pas ne peut ſe faire ſoi-même. De-là je conclus ſans beaucoup de peine l'exiſtence éternelle de l'Etre par ſoi, d'un Etre qui eſt par la néceſſité de ſa nature. Cette aſéité ne m'eſt pas connue pour cela, par une idée claire & diſtincte. Tout ce que j'en ſais, c'eſt qu'elle eſt oppoſée à ce que je nomme contingence & que je comprends. Exiſter par ſoi-même, par la néceſſité de ſon être, ou, ne pas devoir ſon exiſtence à un autre: ces deux expreſſions ont juſtement le même ſens, & un ſens d'une étendue préciſément égale pour moi. La premiere n'offre rien de plus à mon eſprit, que la ſeconde.

Je me ſens borné en tout & par tout. Je ne trouve aucune de mes facultés aſſez grande à mon gré. Ma mémoire m'eſt ſouvent infidele: je me plains que ma volonté n'eſt pas toujours aſſez droite, mon jugement aſſez éclairé, ma raiſon aſſez ſure. Leur imperfection m'eſt ſouvent incommode & à charge: quelquefois elle ſe manifeſte avec une telle incommodité, que je ſuis contraint de me diſtraire de cette penſée pour ne m'en pas affliger. Ce n'eſt pas que je ſois tenté d'accuſer le Créateur de m'avoir rien refuſé de ce qu'exige la place qu'il m'a donnée dans ſon œuvre. L'homme, ainſi que toute autre créature, a tout ce qui lui convient. Il y a entre les facultés de ſon ame, & les organes de ſon corps, la proportion naturelle que requiert l'union des deux ſubſtances. L'Etre mixte qui réſulte de cette union, ne manque d'aucune des puiſſances néceſſaires pour remplir ſes relations avec les autres parties de l'univers. Toute eſſence eſt parfaite dans ce ſens-là. D'un autre côté, les relations des

Etres créés ſont bornées comme leur nature; & ni celle-ci, ni les autres, ne ſuppoſent qu'un certain nombre de facultés plus ou moins limitées. C'eſt-à-dire que toute eſſence créée eſt imparfaitement parfaite, ſi j'oſe ainſi m'exprimer : parfaite en ce qu'elle a tout ce qui lui convient, imparfaitement parfaite parce que ſa perfection eſt relative & limitée.

La conſcience intime de nos imperfections, ou des bornes de nos facultés, nous porte naturellement à penſer à des Etres plus ou moins parfaits que nous, juſques à une progreſſion dont nous ignorons les termes. Les extrêmes ſont le néant de perfection, & l'infinie & abſolue perfection dont nous n'avons pas d'idée.

Qu'on diſe, tant qu'on voudra, que la perfection abſolue eſt le bien infini, le bien ſuprême auquel on ne peut rien ajouter, dont auſſi on ne peut rien ôter. Cet éclairciſſement n'eſt qu'obſcurité pour quiconque ne comprend pas poſitivement l'infini. Je conçois qu'il peut y avoir & qu'il y a des Etres plus parfaits que moi : je conçois que ces Etres peuvent être plus parfaits que moi, ſans être infiniment parfaits : je conçois encore que quelque perfection que je leur donne, elle n'eſt jamais qu'une perfection bornée, relative, ou de convenance. Dites-vous cette perfection infinie? Je n'y conçois plus rien, ſinon qu'elle n'eſt pas finie comme la mienne & celle des autres créatures, la ſeule que je conçoive.

Le ſens le plus ordinaire, le plus propre; que dis-je? Le ſens unique que je puis donner au mot *parfait*, eſt d'exprimer que la choſe conçue parfaite a tout ce que je ſuppoſe qu'elle doit avoir, ſans néanmoins que je me flatte de l'aſſigner en détail & de ne rien omettre. C'eſt uniquement par la fin de la choſe que quiconque n'en pénetre pas l'eſſence, peut juger de ce qu'elle doit avoir. La deſtination des Etres eſt pour lui la meſure naturelle de leurs

facultés. Il y auroit plus que de l'inexactitude à vouloir appliquer cette idée de la perfection à Dieu qui, n'ayant pas été fait, n'a ni deſtination, ni fin.

L'œil eſt fait pour voir. L'œil qui voit bien eſt bon & parfait. Celui qui voit mieux eſt meilleur & plus parfait. La perfection de cet organe varie dans les individus, ſelon les dégrés de force & de netteté de la vue. Tout ce qui a ce qu'il lui faut pour remplir ſa fin, eſt bon & parfait. Le Créateur, voyant que ſes ouvrages étoient propres & convenables aux fins qu'il s'étoit propoſées en les faiſant, dit qu'ils étoient bons. Mais quel rapport cette bonté, ou perfection, peut-elle avoir avec celle de Dieu? Rien de tout ce qui eſt dans la Nature, n'eſt bon que relativement. L'enſemble des choſes créées n'a de même qu'une perfection de convenance, ſelon l'intention de l'Auteur de la Nature: intention qu'elle doit remplir, & qu'elle remplira infailliblement, parce que les volontés de l'Eternel ſont infaillibles. Si jamais nous avons jugé que quelque choſe fût parfaite, ç'a toujours été en vue d'une fin à quoi elle nous ſembloit propre. Nous n'avons point d'autre idée de la perfection, & cette idée ne convient point à l'Etre néceſſaire qui n'a point de fin à remplir.

Quelques-uns s'expriment fort inexactement encore, en diſant que la perfection abſolue eſt l'amas de toutes les perfections. Une foule de raiſons rendent cette notion improbable.

1°. Cet amas de toutes les perfections renfermeroit celles des créatures, qui n'ont rien de ſurnaturel & qui puiſſe appartenir à l'eſſence divine.

2°. Dans une collection quelconque de perfections aucune n'eſt abſolue : aucune n'eſt bonne que par ſa relation & ſon accord avec les autres.

3°. Qui dit amas ou collection, dit multiplicité; la perfection abſolue exclut tout nombre, comme toute borne. Elle n'eſt ni deux, ni trois, ni un nombre infini de perfections, car il n'y a point de

nombre infini, mais une perfection infinie & très ſimple.

4°. Rien n'empêcheroit de parcourir en détail cet aſſemblage de perfections, au moins d'en énumérer quelques-unes, de les diſtinguer des autres, de concevoir les unes ſans les autres. Quelle diſtinction y a-t-il à faire dans la perfection abſolue qui eſt eſſentiellement une, qui ne ſe peut concevoir par parties, qui ſe conçoit toute entiere, ou point du tout?

Que nous ſommes aveugles! Nous diſons: Dieu eſt intelligent, Dieu eſt ſage, Dieu eſt juſte, Dieu eſt puiſſant, Dieu eſt bon, &c. Voulons-nous donc détailler la Divinité, ſi j'oſe parler ainſi, comme nous réſolvons l'homme en les diverſes facultés dont il eſt doué? Ne verrons-nous jamais que toutes ces qualités ſont fondées ſur des rapports qui n'exiſtent point dans Dieu? Que Dieu eſt un Etre ſimple, dans lequel il n'y a point une multiplicité de perfections, mais une ſeule perfection abſolue, infinie, dont notre eſprit borné ne ſauroit ſe former une idée préciſe, ni porter un jugement poſitif?

Ceux donc qui admettent les attributs divins diſtincts dans Dieu, au moins en ce ſens que ſon intelligence n'eſt pas ſa juſtice, que ſa juſtice n'eſt pas ſa bonté, &c. font bien voir qu'ils n'ont aucune idée ni de Dieu, ni de ſa maniere d'être. Ils montrent comment les facultés de l'homme ſont diſtinguées dans l'homme, & rien de plus. Cette diſtinction n'eſt point applicable à Dieu. Il eſt vrai qu'en parlant d'un Etre très ſimple, on ne peut pas dire que l'un de ſes attributs ſoit l'autre: on ne peut pas dire auſſi que l'un ne ſoit pas l'autre. Lequel dira-t-on qui ne ſuppoſe une multiplicité de perfections: multiplicité incompatible avec l'Etre tout-parfait dont la toute-perfection eſt abſolument une?

Les vertus de l'homme s'entre-heurtent & s'empêchent les unes les autres: la libéralité eſt bornée par la puiſſance, la juſtice gêne la bonté. Une des

principales raiſons qui nuiſent à leur accord, c'eſt qu'elles ſont diſtinguées les unes des autres, que l'une n'eſt pas l'autre, qu'elles ſont pluſieurs, & non une ſeule & même perfection. Elles ne s'accorderoient pas mieux dans Dieu, ſi elles y étoient diſtinguées de la même maniere; & il ſuffit que l'idée que nous avons de la juſtice & de la bonté, nous les repréſente comme deux vertus eſſentiellement différentes, pour qu'elles ne puiſſent entrer dans l'infinie & abſolue perfection.

Dans une pieuſe rêverie, on s'imagine que Dieu ne ſe ſeroit pas communiqué ſuffiſamment aux hommes, s'il n'avoient l'idée de ſa perfection. On ſe figure en conſéquence que la notion de Dieu renferme tant de perfections en tout genre, qu'on ne peut rien concevoir de plus parfait, comme ſi l'expérience interne ne démontroit pas à tout eſprit raiſonnable, qu'il lui eſt impoſſible d'imaginer actuellement tant de perfections, qu'il n'en puiſſe encore imaginer davantage. Le fini, croiſſant toujours ſans atteindre à l'infini, n'a point de bornes néceſſaires, quoiqu'il ait néceſſairement des bornes. C'eſt pourquoi, l'idée, qui nous le repréſente toujours borné, pourra ſans ceſſe reculer ces limites, & ne parviendra jamais à des bornes immuables, puiſque le fini n'en a point. Cette propriété d'ajouter toujours à nos idées, qui enorgueillit les raiſonneurs ſuperficiels, eſt bien plus propre à nous humilier. Elle eſt un apanage de l'eſprit fini, elle marque ſenſiblement que, quoi que nous concevions, notre idée eſt toujours finie, ainſi que ſon objet.

Vous me demandez, ſi je conçois rien de plus parfait que Dieu, ſi je puis rien concevoir de plus parfait que Dieu. Nous ſommes bien éloignés de rien concevoir de plus parfait que Dieu, nous, qui ne concevons pas même toute l'étendue de la perfection de Dieu, nous, qui n'avons aucune idée de perfection, qui lui convienne.

Vous ne concevez & ne pouvez rien concevoir de plus parfait que Dieu; mais assurément, vous ne concevez pas Dieu plus parfait que ce que vous concevez de plus parfait. Vous ne pouvez pas concevoir une perfection plus grande que la plus grande perfection que vous puissiez concevoir, & vous avouez que quelque grands que vous vous représentiez les attributs divins, ils sont infiniment au-delà. Vous ne concevez donc pas toute la perfection de Dieu: vous ne concevez donc rien de la perfection de Dieu. Ces deux conséquences n'en font qu'une.

Le pouvoir d'ajouter toujours à son idée, & celui de concevoir tant de perfections qu'on n'en puisse pas concevoir davantage, s'excluent l'un l'autre. Ni l'un ni l'autre ne sauroient nous élever à la contemplation de la perfection infinie & absolue. Je l'ai fait voir à l'égard du premier. Quant au second, je suppose que vous conceviez actuellement un Etre si parfait, qu'il vous soit impossible d'en concevoir un plus parfait. Dans cette supposition, vous n'avez pas l'idée d'un Etre absolument & infiniment parfait, où en auriez-vous pris le type? Vous avez épuisé la force de votre conception. Vous ne pouvez rien concevoir de plus, parce que vous êtes parvenu au plus grand effort d'intellection compétent à votre nature. L'infini sera toujours au-delà; à moins que Dieu n'ait pas plus de perfection, que vous n'en pouvez concevoir.

Nous ne connoissons qu'une maniere d'être parfait: celle qui consiste en ce que la chose dite parfaite ait tout ce qu'il lui faut relativement à sa fin. Sentant que cette maniere-là n'est point convenable à Dieu, pour lui appliquer le mot *parfait*, avec quelque apparence de raison, nous y en joignons un autre qui soit privatif ou négatif de la maniere dont il convient à la créature, la seule que nous comprenons. Ainsi se sont formées ces expressions: *perfection non relative* ou *absolue*, *non-finie* ou *infinie*: Etre *non-relativement* ou *absolument parfait*, *non-finiment*

ment ou *infiniment parfait*, lesquelles n'ont point de sens positif, & signifient simplement que Dieu n'a pas une perfection relative & finie, comme nous. Car ôter le sens naturel & seul intelligible du mot *perfection*, ce n'est pas lui en donner un autre. Au contraire, c'est le rendre inconcevable. Tel est ce que nous appellons la perfection de Dieu.

CHAPITRE XXVIII.

Addition au Chapitre précédent.

Aucune discussion n'est à négliger dans une matiere aussi importante que celle-ci. On pourroit se figurer qu'il seroit nécessaire de comprendre ce que c'est que la perfection de Dieu, au moins en quelque façon, pour prononcer, comme je le fais, qu'il y a de la différence entre la maniere dont Dieu est parfait, & celle dont les créatures sont dites bonnes & parfaites. Il faut même la concevoir absolue, ajoutera-t-on : car pour affirmer que la perfection divine n'est pas relative, il faut la concevoir autrement que relative. Et qu'est-ce que la concevoir autrement que relative, sinon la concevoir absolue? Il n'y a point de différence entre la concevoir non-relative, & la concevoir absolue.

On se trompe : la différence est de ne la point concevoir du tout; & nous ne la concevons point. Aussi pour être en droit de dire que la perfection de Dieu n'est pas relative, c'est assez que ce mot *relatif*, porte avec lui une idée de borne & d'imperfection inalliable avec l'infinité de Dieu. L'infinité de Dieu ne nous est pas non plus connue par une idée claire. Elle se déduit de son aséité. L'infinité & l'aséité de Dieu nous sont encore incompréhensibles, comme la perfection absolue. Nous ne risquons pourtant pas de nous tromper en

les attribuant à Dieu. Par cette attribution nous ne faisons autre chose que nier qu'il soit contingent & fini, ce que nous pouvons nier très légitimement, sur cela seul que la contingence & la finité sont des imperfections, sans concevoir l'infinité & l'aséité en ce qu'elles ont de positif.

Mais tout est positif dans l'infini & dans la perfection absolue ... cela n'est pas douteux. Voilà justement pourquoi le positif absolu & infini est incompréhensible en lui-même à l'esprit qui n'en a pas l'expérience, à cause de sa disproportion extrême avec des entités si sublimes.

Tout est positif dans l'infini & dans la perfection absolue. Comment accorder cela avec ce que l'on vient d'avancer, savoir que cette expression, *perfection infinie & absolue*, n'étoit dans notre bouche que la négation précise de la perfection finie & relative des créatures? N'est-il pas étrange de soutenir que tout soit positif dans l'infini, & que ce mot dans notre bouche ne signifie que la négation précise du fini; tandis que dans le fini est la négation de tout ce qui n'est pas entre ses bornes, & que pourtant le mot *fini*, signifie quelque chose de positif? ...

Me contredirois-je moi-même? Ce ne seroit pas la premiere fois que je me surprendrois en pareille faute. Cependant tout ceci n'est au fonds qu'une pure chicane. Mais elle peut revenir à chaque instant au sujet de ce que nous appellons l'intelligence infinie, la bonté infinie, la sagesse infinie, &c. On me permettra donc d'y donner une attention passagere, afin de n'y plus revenir, & de dissiper en une fois toute l'inquiétude qu'elle pourroit laisser dans quelques esprits: car pour l'ordinaire, ce sont moins les bonnes raisons que les mauvaises qui nous arrêtent dans la recherche du vrai.

Tout existe dans soi d'une maniere positive. Tout est positif dans le fini comme dans l'infini, pris en eux-mêmes. La négation n'est point dans les choses: elle est le seul rapport de deux choses qui

comparées enſemble ſe trouvent excluſives l'une de l'autre. En ce ſens le fini eſt négatif de l'infini, & réciproquement l'infini eſt négatif du fini. Je conçois une grandeur, quantité, ou perfection finie, c'eſt-à-dire je la conçois avec une certaine étendue: voilà le poſitif de mon idée, c'eſt toute mon idée. Je compare cette perfection à une plus grande. Ma premiere idée où je ne vois point le ſurcroît de perfection que j'apperçois dans la ſeconde, me ſemble négative de ce ſurplus. De même l'idée de la plus grande perfection, poſitive quant à ſon étendue déterminée, eſt négative des bornes de la premiere, en ce qu'elle eſt plus grande. Juſques-ici tout eſt clair: il s'agit de deux grandeurs à notre portée. Si l'une eſt telle qu'elle nous ſoit incompréhenſible, des deux termes de comparaiſon, celui qui déſignera l'incompréhenſible, ne la déſignera que comme la négation préciſe de l'autre. Pourquoi? Parce que, bien que cet incompréhenſible ſoit tout poſitif en ſon eſſence, dès-là qu'il eſt incompréhenſible, il peut être déſigné comme l'oppoſé du compréhenſible, & pas davantage.

Ceci eſt abſtrait. Pour le rendre plus ſenſible, je demande: Si ces mots *perfection infinie*, ſignifient quelque choſe de plus que la négation préciſe de toute perfection finie, expliquez moi, je vous prie, quel eſt ce plus. Eſt-ce l'infini même poſitivement? Ou en eſt-ce au moins une partie poſitive? L'infini n'a point de parties, & ſa totalité eſt incompréhenſible. Nous manquons donc de mot qui l'exprime poſitivement, comme nous manquons d'une intelligence qui le puiſſe concevoir. Dès lors nous le déſignons, ſans le connoître, par la négation préciſe du fini que nous connoiſſons; & l'appellation du premier n'eſt que cette négation pure du ſecond.

Lorſque nous connoiſſons une relation de l'Etre, il nous eſt aiſé d'aſſigner tout de ſuite ſon contraire, en joignant une négation au mot dont nous

nous ſommes ſervis à exprimer cette relation. Cette opération logique ne nous fait pas connoître pour cela le contraire de ce que nous connoiſſons; & le nouveau mot qu'elle occaſionne n'exprime que la négation pure de l'objet connu, ſans offrir rien davantage à l'entendement. Tels ſont quantité de mots dans la langue des philoſophes, & tous ceux en particulier qu'ils appliquent à la Divinité, pour nous faire comprendre qu'elle n'a aucune de nos imperfections, mais dont ils ne peuvent tirer aucun avantage pour nous apprendre ce que c'eſt que ſa perfection infinie & abſolue.

CHAPITRE XXIX.

Si nous connoiſſons des qualités qu'il ſoit réellement plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas?

N'ALLONS pas plus loin ſans examiner ſi nous connoiſſons des qualités qu'il ſoit réellement plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas. Ce point a une connexion trop marquée avec l'idée que nous nous formons de la perfection, pour ne pas ſaiſir l'occaſion qui ſe préſente de l'approfondir.

A proprement parler, il n'y a rien, dans l'ordre naturel, qui vaille mieux que ſon contraire (*p*). Dans une collection d'Etres qui n'ont rien d'intrinſéque-

(*p*) Que l'on ne diſe pas qu'*il eſt en ſoi & abſolument plus avantageux aux eſſences des choſes d'être telles que d'être autrement.* Cette ſubtilité me paſſe. Ce que nous appellons l'eſſence d'une choſe n'eſt que l'amas ou l'enſemble des qualités que nous lui connoiſſons : cet amas, comme tel, n'eſt ſuſceptible ni d'avantage ni de déſavantage. Veut-on dire qu'il eſt plus avantageux aux trois angles d'un triangle, d'être trois angles que deux ou quatre angles? Je ne vois pas ce que cela peut ſignifier. Je vois qu'en faiſant diſparoître les termes ſemblables, il ſera vrai de dire qu'il eſt tout-à-fait indifférent en ſoi d'être deux, trois ou quatre, tout à cet égard n'étant que relatif,

ment néceſſaire, rien ne peut être perfection de ſoi & de ſa nature, mais ſeulement ſous certains rapports, ſelon de certaines circonſtances, conſéquemment à une telle combinaiſon d'accidens variables qui donnent & ôtent le prix aux choſes, ſurtout relativement à la fin.

Je n'aurai point recours à la vertu tout-puiſſante de la cauſe, pour en conclure que la Nature & tout ce qui exiſte dans l'économie naturelle, dépendant entiérement de ce pouvoir infini, on n'y ſauroit montrer aucune ſorte d'entité ſi bonne, que ce pouvoir ne pût rendre l'entité contraire meilleure. Il s'agit ici de l'ordre établi, & non d'une influence particuliere de la cauſe qui viendroit le troubler.

On propoſe l'exiſtence, la durée, la connoiſſance, la puiſſance, le plaiſir & le bonheur, pour des qualités, ou perfections, qu'il vaut mieux avoir que de ne pas avoir (*). Je me bornerai donc à l'examen de celles-là.

L'exiſtence, la baſe de tous les biens, peut auſſi être celle de tous les maux. Dans cette derniere circonſtance, vaut-il encore mieux être que de n'être pas? Un oracle infaillible a décidé le contraire. L'immortalité n'eſt pas non plus une perfection déſirable au malheureux; au contraire elle complete l'excès du malheur, anéantiſſant juſqu'à l'illuſion de l'eſpoir. La connoiſſance & la puiſſance des anges rebelles ne les ont pas préſervés du châti-

---

Voudroit-on dire encore qu'il eſt plus avantageux à la puiſſance d'être la puiſſance que de ne l'être pas? Que ſignifie cela, ici ſur tout où l'on n'enviſage pas les qualités par rapport à elles-mêmes, mais par rapport aux Etres ſenſibles qui les poſſedent? La ſageſſe, comme telle préciſément, eſt ce qu'elle eſt, ſans aucun avantage par rapport à elle, & ſuppoſé qu'elle pût ceſſer d'être ce qu'elle eſt, elle ſeroit autrement ſans aucun deſavantage ... c'eſt pouſſer la complaiſance trop loin & abuſer de celle du Lecteur.

(*) Voyez ci-devant Chap. II. page 11.

ment de leur orgueil : ces perfections ne ſervent qu'à augmenter leur rage & leur ſupplice : il vaudroit mieux pour eux les perdre que les conſerver ; & qui de nous voudroit avoir de l'eſprit & de la puiſſance comme les démons (*) ?

Cependant ſi l'exiſtence, la durée, la connoiſſance & la puiſſance étoient des perfections telles en ſoi & indépendamment de tout le reſte, qu'il fût plus utile de les avoir que d'en être privé, il ne ſe pourroit imaginer aucune circonſtance où la privation en ſeroit préférable à la poſſeſſion. Toutes ces qualités bonnes & avantageuſes à certains égards, & dans certaines circonſtances, ſont mauvaiſes & très deſavantageuſes dans d'autres rencontres & ſous d'autres rapports.

Dira-t-on la même choſe du plaiſir & du bonheur ? J'entends parler du plaiſir & du bonheur qui ſont la béatitude réelle. Toujours la qualité d'heureux eſt préférable à la qualité contraire. Je viens d'inſinuer que l'exiſtence, la durée, la connoiſſance & la puiſſance ne ſont déſirables qu'autant qu'elles ſont jointes au bonheur, & que dans l'abſence de celui-ci elles ſont des maux. Il ſemble donc que nous voilà parvenus à une qualité ſi bonne de ſa nature, qu'il eſt abſolument plus avantageux de l'avoir que de ne l'avoir pas, indépendamment de tout rapport & de toute circonſtance. Ne nous hâtons pas de prononcer.

„ ... La béatitude n'eſt pas bornée à un contentement & à un bonheur, tel que nous l'éprouvons „ ici-bas, où nous ſentons par expérience qu'il y a „ toujours quelque choſe de plus à deſirer & à „ ajouter. Un plus grand bonheur vaut mieux que „ ſon contraire qui eſt un moindre bonheur. La „ béatitude n'eſt perfection abſolue que dans un „ degré ſi élevé, qu'il ſoit préférable à tout autre

(*) *Traité des premieres vérités.* II. Partie, Chap. XV.

„ degré ; & ce degré ſi élevé eſt celui qui paſſe „ tout ce que nous pouvons concevoir : c'eſt-à-dire „ un degré qui va juſqu'à l'infini, & qui paſſe nos „ conceptions ; car ſi nous le pouvions concevoir, „ dès-là même il ſeroit fini, & nous pourrions le „ meſurer, le comparer, & appercevoir un degré „ qui lui ſeroit préférable ; par-là il ne ſeroit plus „ perfection abſolue".

„ Ce que nous diſons du degré du bonheur, doit „ s'entendre de ſa durée ; d'où je conclus que la „ perfection & l'unique perfection abſolue, conſiſte „ dans un bonheur éternel & ſouverain (*)".

Nous ignorons en quoi conſiſte l'eſſence de ce bonheur éternel & ſouverain. Incapables d'en jouir, comment pourrions-nous le connoître ? Avouons de bonne-foi que nous ne connoiſſons aucune qualité qu'il ſoit réellement & abſolument plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas ; que le bonheur même, dans tous les degrés que nous connoiſſons, n'eſt point une qualité abſolue. Il a un terme, & un bonheur plus grand lui eſt préférable. Lorſqu'il devient qualité abſolue, il échappe à notre connoiſſance, il paſſe nos conceptions.

Que l'on oublie tout ce que je viens de dire dans ce chapitre, & un ſeul mot terminera encore la queſtion, par un principe reçu, ſavoir que nous pouvons toujours étendre nos idées. Par ce principe ſeul, il eſt évident que nous n'aurons jamais l'idée d'une qualité abſolue qui ne puiſſe plus croître.

(*) Là-même.

CHAPITRE XXX.

Objection & Réponses.

OBJECTION.

„ *Soutenir que nous n'avons aucune idée de la perfec-*
„ *tion, n'eſt-ce pas ou la refuſer à Dieu, ou décider*
„ *que les créatures ſorties de ſes mains ſont d'une*
„ *nature entiérement différente de la ſienne? Si Dieu*
„ *nous a donné par rapport à la perfection des idées*
„ *que lui-même n'a pas, il nous trompe. Si en ſui-*
„ *vant les idées de perfection qu'il nous a données,*
„ *nous nous écartons de ce modéle, il nous veut*
„ *du mal*".

COMME j'ai diſtingué deux ſortes de perfection, l'une abſolue, appanage excluſif de la cauſe unique, qui eſt l'infini, & l'autre relative qui eſt le propre des productions de la cauſe, & qui conſiſte en ce que chaque Etre ait les qualités qu'exige le rang qu'il occupe dans l'univers (*); & comme cependant l'objection ne parle que de la perfection, ſans déſigner l'une ni l'autre, je ne puis répondre que conditionnellement. Je préſume que l'on veut parler de la perfection abſolue, celle dont je penſe que nous n'avons aucune notion.

(*) Voyez le Tome I. Partie I. Chap. VI. pag. 28 de la premiere Edition & pag. 20 de la ſeconde.

PREMIERE RE'PONSE.

Soutenir que nous avons aucune idée de la perfection (abſolue), ce n'eſt pas la refuſer à Dieu; c'eſt décider plutôt que les créatures dont nous concevons la perfection (relative), ſont d'une nature entiérement différente de celle de Dieu: déciſion fondée ſur la diſtance infinie qu'il y a du créé à l'incréé.

J'ai prouvé ſuffiſamment que nous n'avons aucune idée de la perfection abſolue ou non-relative. Si nous en avions l'idée, ce ſeroit une excellente raiſon pour la refuſer à Dieu. Mais je n'ai garde de lui refuſer une maniere d'être que je ne conçois pas, moi qui ai dit tant de fois que ſa divine maniere d'être m'étoit inconcevable.

Si j'ai ſoutenu, & ſoutiens encore, que les créatures dont nous concevons la perfection, laquelle n'eſt que relative, ſont d'une nature entiérement différente de celle de Dieu, voici ſur quel fondement. Vous me dites que Dieu eſt infiniment parfait, au-lieu que la créature n'a qu'une perfection finie. Il me ſemble qu'une perfection infinie doit être d'une nature entiérement différente de celle d'une perfection finie. Le fini & l'infini different infiniment. Mais s'ils ſe reſſembloient en nature, ils ne différeroient pas infiniment: ils pourroient différer davantage, différer en nature. La différence de nature eſt donc néceſſairement compriſe dans une différence infinie. Puiſque vous reconnoiſſez une différence infinie entre Dieu & la créature, vous devez auſſi admettre entre eux une différence de nature.

Corollaire.

Il n'y a aucune ſorte d'analogie entre les attributs de Dieu & les facultés des créatures.

Je ne ſuis pas ſeulement fondé à ſoutenir que les créatures ſorties des mains de Dieu ſont d'une nature différente de la ſienne, je dois ajouter qu'il n'y a aucune eſpece d'analogie entre leurs qualités reſpectives. Car s'il y avoit de l'analogie entre le fini & l'infini, leur différence ne ſeroit plus infinie.

Seconde Réponse.

Si Dieu nous a donné par rapport à la perfection des idées que lui-même n'a pas, il ne nous trompe pas pour cela.

Comment nous tromperoit-il en ce point? Nous a-t-il promis de nous donner, par rapport à la perfection, ſes propres idées? Nous a-t-il promis que les nôtres ſeroient calquées ſur les ſiennes? Cela eſt-il néceſſaire? Cela ſe peut-il? Les idées de l'Etre infini n'appartiennent point à l'Etre fini. Dieu n'ignore rien, ni ſa perfection abſolue que nous ne comprenons pas, ni la perfection relative des créatures dont nous comprenons quelque choſe, ni l'idée que nous en avons parce qu'il en a rendu notre eſprit capable. Suppoſé que Dieu ait des idées, ſes idées ſont de l'ordre de ſon intelligence, & ne peuvent exiſter entre les bornes étroites de la nôtre. Nos idées par rapport à la perfection & à la vertu ſont telles que l'exige la nature humaine, & la nature humaine n'eſt point faite pour avoir des penſées éternelles & infinies. Je ne vois pas comment Dieu nous auroit trompés en nous refuſant ce qui n'eſt pas proportionné à notre conſtitution interne. Mais je ſerois bien trompé, ſi Dieu avoit, par rapport à la perfection, des idées auſſi imparfaites que les nôtres qui n'atteignent pas même à toute l'excellence des choſes créées.

TROISIEME RE'PONSE.

En ſuivant les idées de perfection que Dieu nous a données (qu'il nous a donné le pouvoir d'acquérir), nous agiſſons conformément à notre nature, nous rempliſſons notre fin: nous ne nous écartons pas de la perfection de Dieu, nous n'en approchons pas non plus: nous reſtons toujours à une diſtance infinie d'elle; & cet Etre qui nous a faits tels que nous ſommes, ne peut ni s'en offenſer, ni nous en vouloir du mal.

Dieu n'eſt point pour nous un modele. Quoi de plus déraiſonnable que de vouloir imiter en rien, celui qui eſt inimitable en tout?

Dieu n'eſt point l'archétype de toute perfection: car nulle perfection ne peut reſſembler à la ſienne, & il n'a pas de regles de conduite communes avec ſa créature.

CHAPITRE XXXI.

De la nature des Eſprits: quelle notion nous avons de ce qui conſtitue la ſpiritualité.

QUELLE eſt l'eſſence de l'eſprit? Nous l'ignorons. Quelle idée avons nous de l'eſprit, de ce qui conſtitue la ſpiritualité, de la ſubſtance ſpirituelle en un mot? Nous n'avons aucune ſorte d'idée de ce que l'eſprit eſt en lui-même. Nous ne concevons l'eſprit que par oppoſition à la matiere, comme quelque choſe qui n'eſt pas matiere: notion qui ne contient rien de poſitif, qui n'eſt pas véritablement une notion, mais la ſeule négation d'une autre.

Toute la doctrine de la ſpiritualité bien appréciée ſe réduit à ce ſeul énoncé, que l'eſprit eſt un Etre immatériel, une ſubſtance incorporelle. On me

diſpenſera, je crois, d'alléguer ici en preuves de longs paſſages des philoſophes & des théologiens. Je dois ſeulement avertir qu'il s'agit de la ſubſtance de l'eſprit, & non des qualités que la méditation des opérations de notre ame nous y fait découvrir, & nous porte à attribuer aux autres eſprits. Je dis donc que le ſujet de ces qualités ne nous eſt connu que comme un ſujet immatériel.

Peut-être ſommes-nous incapables de le mieux connoître. Au moins les livres ſaints ne nous donnent pas une idée plus préciſe de la ſubſtance ſpirituelle. La ſpiritualité de Dieu ne nous y eſt point autrement décrite que comme une ſubſtance inviſible, incorporelle, qui ne peut être repréſentée ſous aucune forme ou figure matérielle.

CHAPITRE XXXII.

Où l'on recherche le véritable ſens de ce raiſonnement:

„ *Dieu eſt un eſprit, l'Ange eſt un eſprit, l'Ame*
„ *humaine eſt un eſprit. Ainſi la ſpiritualité peut*
„ *être regardée comme quelque choſe de commun à*
„ *Dieu, à l'Ange & à l'Ame humaine*".

Il me ſemble que cette façon de raiſonner incline vers le Spinoſiſme. Je crois bien que c'eſt tout-à-fait contre l'intention de ceux qui l'admettent. Quand je ferai voir que le ſyſtême qui reconnoît tous les eſprits pour des eſpeces appartenantes au même genre, ſe rapproche beaucoup de celui de Spinoſa, je n'imputerai point les conſéquences à ceux qui ſoutiennent les principes, perſuadé que la liaiſon des unes aux autres ne leur eſt pas auſſi manifeſte qu'à moi. Mais nous n'en ſommes encore qu'à l'examen des principes.

On dit donc: Dieu eſt un eſprit, l'ange eſt un eſprit, l'ame humaine eſt un eſprit. Subſtituons au mot *eſprit*, ſa véritable valeur qui eſt cet autre *ſujet immatériel*, ainſi qu'il a été prouvé dans le chapitre précédent. Dès lors cette expreſſion: Dieu eſt un eſprit, l'ange eſt un eſprit, l'ame eſt un eſprit, n'aura plus d'autre ſens réel que celle-ci: Dieu eſt immatériel, l'ange eſt immatériel, l'ame eſt immatérielle: Dieu n'eſt ni un oiſeau, ni un ſerpent, ni un arbre, ni une pierre, ni enfin tout ce qui eſt matiere; l'ange & l'ame ne ſont auſſi rien de pareil. Tout ce qu'on en conclurra légitimement, en ne donnant pas plus d'étendue à la conſéquence qu'aux prémiſſes, ſera que l'immatérialité eſt commune à Dieu, aux anges & à notre ame. Mais l'immatérialité n'eſt rien de réel, rien de poſitif: elle n'eſt qu'un néant de matiere. Le rien peut-il être regardé comme une baſe commune à la ſubſtance de Dieu, à celle des anges, & à celle de l'ame?

De ce que trois ſubſtances n'ont rien de commun avec une quatrieme, s'enſuit-il qu'elles aient quelque choſe de commun entre elles? Cette façon d'argumenter ſeroit trop ſinguliere, pour mériter de m'occuper davantage. Elle va pourtant revenir malgré moi.

CHAPITRE XXXIII.

Qu'il peut y avoir pluſieurs ſortes d'Etres ſpirituels, c'eſt-à-dire immatériels, auſſi différens en nature, que l'Etre matériel differe de la ſubſtance immatérielle.

J'AI prouvé, ce me ſemble, que rien n'exiſtoit en général, que l'eſſence abſtracte des choſes n'étoit qu'une chimere.

Il n'exiſte point d'eſprit en général. Toute ſubſtance immatérielle, eſt telle ou telle ſubſtance individuelle. Si nous comprenons tous les Etres incorporels ſous la dénomination commune d'eſprit, cette dénomination ſeule eſt inſuffiſante pour établir une analogie réelle entre eux, puiſqu'elle ne ſignifie autre choſe dans notre bouche, ſinon que ces Etres ſont diſtincts de la matiere. Si l'on veut que cette immatérialité-là ſoit une analogie, ce ne ſera jamais qu'une analogie privative qui n'empêchera pas que deux Etres immatériels ne puiſſent encore différer entre eux en tout ce qu'ils ont de poſitif, comme la ſubſtance matérielle differe de la ſubſtance immatérielle.

Ce n'eſt pas là ce que prétendent ceux qui trouvent mauvais que j'admette un différence de nature entre l'eſprit créé & l'eſprit incréé. Que veulent-ils donc? Il n'eſt pas auſſi aiſé de le dire que de le demander. Je n'oſe douter s'ils s'entendent eux-mêmes: j'avoue auſſi que je ne puis les comprendre, tant qu'ils ne me feront pas concevoir le poſitif de la ſpiritualité. Ils auront beau répéter cent & cent fois que tous les eſprits conviennent avec Dieu en ce qui conſtitue eſſentiellement l'eſprit, & que cela ſeul met de la différence entre Dieu & les autres eſprits, ſavoir que Dieu eſt infini & incréé, au-lieu que tous les autres ſont des eſprits finis & créés. On le dit & on ne le prouve pas.

„ Toutes les ſubſtances ſpirituelles ont une ana-
„ logie eſſentielle par la nature de leur ſpiri-
„ tualité".

Je viens d'apprécier cette propoſition. Elle ſignifie préciſément que toutes les ſubſtances qui ne ſont pas matiere, ont toutes cela de commun, qu'elles ne ſont pas matiere. N'être pas matiere, n'eſt rien en ſoi. La ſpiritualité, conçue comme la négation préciſe de la matiere, ainſi que nous la concevons,

n'eſt abſolument rien ; & les ſubſtances, qui n'ont que cela de commun entre elles, different du tout au tout.

Il faut qu'une ſubſtanee ſoit matérielle ou immatérielle. Mais on ne démontrera jamais que toutes les ſubſtances qui ne ſont pas matérielles, doivent être des ſubſtances ſemblables en nature. Et j'ai démontré que ſi, parmi les ſubſtances immatétielles, il y en a une inerée & infinie, & d'autres créées & finies, eelles-ci différeront en nature de la premiere. Il ſera de la nature de l'une d'exiſter néceſſairement & infiniment : il ſera de la nature des autres de n'avoir qu'une exiſtence contingente & bornée. Voilà deux natures auſſi différentes qu'il puiſſe y en avoir. Car le fini ne reſſemble en rien à l'infini, à moins que le néant ne reſſemble à quelque choſe.

Nous diviſons tout ee qui eſt en deux grandes portions: le matériel & l'immatériel. Selon notre idée de la matiere, nous n'admettons point de différenee eſſentielle entre ſes diverſes parties. Aucune d'elles ne nous offre des qualités excluſives. Dans la prodigieuſe variété des corps qui fait la richeſſe & l'ornement du monde matériel, nous ne remarquons rien qui établiſſe une diſtinction eſſentielle entre eux. Le minéral, le végétal & l'animal ont tous pour baſe, l'étendue, l'impénétrabilité, &c. Que les uns ſoient plus ou moins grands que les autres; que ceux-ci ſoient d'un tiſſu plus ſerré, & ceux-là d'une texture plus lâche; que leur figure & leur organiſation varient tant qu'on voudra, ils ſont tous des ſubſtances étendues, ſolides, figurées, &c. Ils ſont tous de la matiere. On tranſporte ce raiſonnement à l'eſprit, & l'on s'abuſe étrangement. Que l'on en juge par cet échantillon. Voici à quoi ſe réduit tout ee qui a été imaginé de plus eoncluant en faveur de l'analogie.

Les eſprits ne ſont pas des corps, donc il y a entre les eſprits la reſſemblance ſubſtancielle qui

eſt entre les corps, donc tous les eſprits ont un fonds d'être ſemblable, comme les corps ont une même eſſence.

Ce que je connois de la matiere me fait regarder l'étendue, non comme l'eſſence, mais comme une propriété commune à tout ce qui eſt matiere, parce que je n'ai jamais vu, ni conçu, de matiere inétendue, & que loin d'en concevoir, il me ſemble impoſſible qu'il y ait de la matiere ſans étendue. De ce qu'il exiſte des Etres qui ne ſont point matiere, s'enſuit-il qu'ils aient tous néceſſairement un attribut poſitif commun entre eux? Je ne vois en cela qu'une ſuppoſition gratuite, & une inconſéquence.

Comme je n'entends par eſprit que la négation pure de la matiere, tout ce que j'affirme de la matiere, je le nie de l'eſprit. Ainſi je dis que l'eſprit eſt ſimple, indiviſible, inétendu, &c. qu'il n'a en un mot aucune des modifications de la matiere. Ce qui ne prouve encore aucune ſorte de reſſemblance néceſſaire entre les ſubſtances immatérielles, puiſque les mots *ſimple*, *indiviſible*, *inétendu*, ne ſont que des épithetes privatives qui n'énoncent rien de poſitif. Des Etres qui n'ont rien d'analogue à la matiere, ont-ils pour cela quelque choſe d'analogue entre eux? Qu'on me le démontre & j'y ſouscris. En attendant je reviens à ce que je diſois tout-à-l'heure.

Nous partageons le tout en matiere & eſprit. N'oublions pas que l'eſprit n'eſt que l'immatériel, dans notre façon de concevoir; de maniere que, quoique tout le matériel ſe reſſemble en nature, il y a de la témérité à en inférer que tout l'immatériel ſe reſſemble de même en nature. Que la matiere ſoit eſſentiellement ſemblable à la matiere, eſt-ce une raiſon ſuffiſante pour que ce qui n'eſt pas matiere, ſoit eſſentiellement ſemblable à ce qui n'eſt pas matiere? Quoiqu'un corps ne differe pas d'un autre corps, en nature, ou en ce qui conſtitue la ſubſtance corporelle, qui empêche une ſubſtance qui n'eſt pas corporelle d'avoir une nature différente de

de celle d'une autre ſubſtance qui n'eſt pas corporelle? Qui ſommes nous, pour décider qu'il n'y a que deux natures: l'une corporelle, & une autre déterminément telle, qui n'eſt pas corporelle? Sur quel principe ſoutiendra-t-on que tous les Etres qui ne participent pas à la nature matérielle, doivent participer à une nature commune? Dieu n'auroit-il pu créer un très grand nombre de natures auſſi eſſentiellement différentes entre elles, qu'elles le ſeroient toutes de celle de la matiere? Où eſt l'impoſſibilité.

Dieu ne peut rien créer qui ne ſoit corps ou eſprit, c'eſt-à-dire corps ou non-corps. Sans-doute. Il eſt tout auſſi vrai de dire que le Créateur ne ſauroit rien faire qui ne fût, ou ne fût pas, une pierre: point de milieu. De ce que toutes les pierres ſont compoſées d'élémens pierreux, dois-je inférer que tous les corps qui ne ſont pas pierre, ſont compoſés d'élémens de même nature?

On riroit aſſurément, & avec raiſon, d'un philoſophe qui prononceroit gravement: Tout animal eſt cheval, ou n'eſt pas cheval. Or tout animal qui eſt cheval, eſt de la même eſpece d'animalité. Donc tout animal qui n'eſt pas cheval, eſt auſſi de la même eſpece d'animalité.

Raiſonne-t-on mieux quand on dit: Tout ce qui eſt, eſt matériel, ou n'eſt pas matériel; tout le matériel eſt de la même nature; donc tout ce qui n'eſt pas matériel eſt de la même nature?

Je prie le lecteur de réfléchir un peu ſur l'eſpece de cette concluſion, en ſe rappellant tout ce qu'il a jamais lu ou entendu de plus favorable au ſentiment oppoſé au mien. Je m'en fie aſſez à ſa pénétration, pour m'aſſurer d'avance qu'un moment de réflexion lui fera comprendre que Dieu a pu faire des millions de ſubſtances auſſi différentes en nature, que la ſubſtance matérielle l'eſt de la ſubſtance immatérielle; & que ceux qui donnent une même nature à tous les eſprits, bien loin d'étayer leur hypotheſe

d'aucune apparence de raiſon, ſe trouvent fort embarraſſés lorſqu'on les preſſe d'expliquer ce que c'eſt que cette nature ſemblable en tous, & finalement contraints d'avouer que cette prétendue nature ſpirituelle eſt l'immatérialité préciſe, la négation de la matérialité, rien de réel, abſolument rien.

CHAPITRE XXXIV.

Si l'on peut raiſonner des Etres ſpirituels, comme des animaux, en les diviſant tous en eſpeces rangées ſous un même genre?

MALGRE la prodigieuſe variété des formes que la matiere revêt à nos yeux, ſa nature ne ſe déguiſe jamais au point de nous échapper. La lumiere qui brille dans l'air, le ſon qui frappe nos oreilles, les parfums qui viennent chatouiller légérement les papilles nerveuſes dont l'organe de l'odorat eſt tapiſſé, le moindre atome enfin porte la marque caractériſtique de l'Etre matériel toujours ſemblable à lui-même, quoique très diverſement modifié. Le globe entier n'eſt pas plus matiere que le corpuſcule aërien abſorbé dans l'atmoſphere terreſtre. Quant à ce qui conſtitue l'eſſence de la matiere, une de ſes parties ne peut être dite ni plus ni moins matérielle qu'une autre.

Selon le même principe, parmi le nombre immenſe des eſpeces animales, aucun individu ne peut être dit proprement ni moins ni plus animal qu'un autre, quant à ce qui fait l'animalité. Si, par exemple, l'on veut établir le ſentiment pour caractere conſtitutif de l'animalité, tous les Etres ſentimentés ſeront auſſi animaux les uns que les autres. Il y aura autant d'animalité où ſe trouvera la plus petite doſe de ſentiment, que là où le ſentiment ſera plus développé. Le ſentiment en général ſera

le genre; les divers dégrés du ſentiment ſeront la différence qui formera des eſpeces animales.

Sous un autre aſpect, on pourroit dire que la matérialité & l'animalité ſont diviſibles, & même actuellement diviſées en portions inégales. Et ceux, qui n'aiment point à ſe repaître d'abſtractions, prennent la matiere en bloc, pour ainſi dire, & la conſiderent comme briſée en fragmens inégaux. Une montagne leur paroît plus grande qu'un grain de ſable, ils diſent auſſi qu'elle eſt plus matérielle; & qu'il y a de même des animaux qui participent davantage à l'animalité que d'autres; que ceux, par exemple, qui ont plus d'organes, plus de ſens, & des ſens plus ſubtils, ſont plus animaux que les autres qui ont moins de ſens & de ſentiment; qu'en un mot un chien eſt plus animal qu'une huitre ou un polype.

Il n'y a peut-être que du mal-entendu dans cette diſpute. Si cette queſtion appartenoit directement à mon ſujet, je tâcherois de montrer que les uns & les autres diſent au fond la même choſe, à cela près que les derniers s'expriment d'une maniere plus intelligible & plus naturelle, ſelon moi. Que la matérialité & l'animalité ſoient, ou ne ſoient pas, ſuſceptibles de plus & de moins, il eſt toujours inconteſtable que la ſpiritualité, conçue comme la négation pure de la corporéité (ſeule maniere pour nous de la concevoir), n'eſt pas plus capable de dégrés, que le néant pur, ni plus propre à fonder une multiplicité d'eſpeces.

On ſe figurera une échelle d'Etres qui s'élévera depuis la matiere la plus ſubtile juſqu'à l'eſprit ſuprême. Les Etres y ſeront plus ou moins éloignés de la matiere, ſuivant le dégré qu'ils occuperont dans notre échelle figurée. En ſeront-ils plus ou moins ſpirituels, plus ou moins immatériels? Non aſſurément. Dans notre façon d'enviſager la Nature, nous l'avons partagée en trois regnes dans cet ordre, le minéral, le végétal & l'animal. Suivant

cet ordre, l'homme mis à la tête des quadrupedes, eſt plus loin de la ſubſtance minérale, que le cheval rangé dans une claſſe inférieure de l'animalité. Le cheval eſt lui-même plus éloigné du minéral, qu'un chêne, ou toute autre ſubſtance végétale. Perſonne ne dira pourtant qu'un homme ſoit moins pierre qu'un cheval, & un cheval moins pierre qu'un chêne. Ce ſeroit un étrange abus de la parole.

Il faut quelque choſe de plus que du négatif pour conſtituer un genre qui ait ſous lui des eſpeees. Ces eſpeces doivent avoir le caractere du genre diverſement modifié; & la négation ne peut être modifiée. Quand on admet l'animalité comme un genre qui a ſous lui des eſpeces, & ces eſpeces ſous elles des individus, cette animalité eſt ſuppoſée être quelque choſe de poſitif. On la conçoit telle, ſans quoi on bâtiroit ſur rien. On établit une économie animale, un plan d'organiſation tant intérieure qu'extérieure, qui eſt comme un fonds ſubſiſtant dans toutes les eſpeces. Où eſt ce fonds, ce plan, ce caractere de ſpiritualité, qui ſe diverſifiera pour former des collections d'Etres ſpécifiquement différentes, & toutes appartenantes à un même genre? Ce prétendu genre ne nous eſt connu que pour quelque choſe d'incompréhenſible, qui n'eſt pas une autre choſe: notion négative, obſcure, confuſe, indéterminée & tout-à-fait inſuffiſante à conſtituer des Etres qui aient des différences aſſignables.

Je n'ai que faire de répéter que j'ai entendu parler juſqu'ici de la nature, ou ſubſtance immatérielle, ſur laquelle nous n'avons aucune ſorte de connoiſſance. Je dis de la nature, ou ſubſtance immatérielle, bien que je ne confonde pas ces deux mots *nature* & *ſubſtance*. La ſubſtance eſt le ſujet, & la nature du ſujet eſt ce qui le conſtitue ce qu'il eſt. Mais j'ai pu employer indifféremment l'un ou l'autre, parce que nous n'avons aucune idée poſitive, ni de la ſubſtance immatérielle, ni de ce qui la conſtitue ce qu'elle eſt en elle-même, quoiqu'en

elle-même elle ſoit quelque choſe de poſitif & de ſubſtantiel. Mon intention étoit auſſi de faire diſtinguer le ſujet ſpirituel, de certaines facultés que nous attribuons témérairement à tout ce qui n'eſt pas matiere. Or ces facultés ne ſont, ni l'eſſence, ni la ſubſtance de l'eſprit. Cependant je ne laiſſerai pas cette diſcuſſion imparfaite. Je ne l'ai qu'ébauchée, je vais la continuer & la terminer. Puiſqu'il ſe trouve des philoſophes qui ſuppoſent avec confiance des qualités reconnues dans une ſeule ſorte d'Etre immatériel, génériques, propres & communes à tous les Etres diſtingués de la matiere, comme l'étendue & la ſolidité ſont propres à tous les corps; il eſt à propos d'examiner les fondemens de cette ſuppoſition, pour les mettre en état de l'abandonner ſi elle eſt gratuite, ou l'admettre moi-même ſi elle eſt fondée en raiſon. Je n'ai pas plus d'envie d'amener les autres à mon ſentiment, que d'entrer dans le leur.

CHAPITRE XXXV.

Syſtême de ceux qui prennent la faculté de penſer pour une propriété générique commune à tous les Etres immatériels.

DIEU penſe, l'ange penſe, l'homme penſe, la brute penſe. La penſée en général eſt le genre auquel ſe rapportent toutes les penſées de Dieu, de l'ange, de l'homme & de la brute. C'eſt l'attribut commun, en quoi conviennent tous les Etres immatériels. Cet attribut différencié, reſtreint, déterminé dans chaque eſprit en mille manieres, conſtitue des eſprits ſpécifiquement différens; & la penſée eſt un genre qui renferme diverſes eſpeces ſous chacune deſquelles ſe rangent les individus. Dieu, l'ange, l'ame humaine, l'ame des

bêtes ſont quatre de ces eſpeces. En un mot, la faculté de penſer eſt une perfection générique qui comprend ſous ſoi autant d'eſpeces qu'elle a de dégrés différens, & que ce fonds de penſée & d'activité, qui conſtitue l'eſſence de chaque eſprit, eſt plus ou moins grand, plus ou moins fertile en penſées particulieres, plus ou moins capable d'intelligence, de ſentiment & d'action. Dès que la bête a quelque penſée, elle convient avec l'homme dans l'attribut général de la penſée, qui eſt commun à l'un & à l'autre, mais elle en differe par des propriétés ſpécifiques, & parce que le fonds de penſée & d'activité qu'elle renferme, eſt beaucoup plus petit que celui de l'ame humaine. Dès que l'homme penſe, il convient avec Dieu qui eſt auſſi un Etre penſant, par l'attribut général de la penſée, commun à tous les deux; mais l'homme differe de Dieu par des propriétés ſpécifiques, & parce que le fonds de ſes penſées & de ſon activité eſt reſtreint à certaines limites: ce qu'on ne peut pas dire de Dieu qui eſt un eſprit infini. Ce qui met donc une différence eſſentielle entre Dieu & les autres eſprits, ce ſont les bornes de leur eſſence; c'eſt qu'ils ont un fonds de penſée limité, & dont l'eſpece eſt fixée par ces limites. Ce fonds eſſentiel regle & détermine à jamais la maniere de penſer, & quoiqu'il ſoit une ſource féconde de modifications, il y a des manieres de penſer dont il n'eſt pas ſuſceptible & qu'il exclut pour toujours. Delà ſe tire une autre conſéquence. Si ce qui diſtingue l'eſprit créé d'avec l'eſprit infini, ce ſont les bornes de celui-là; ſi c'eſt le fonds de penſée qui lui eſt aſſigné, & qui, réduit à une certaine meſure, rend tel eſprit capable de penſées d'une telle eſpece ſeulement, & non de toutes ſortes de penſées, & laiſſe une diſtance infinie entre lui & Dieu; on peut concevoir dans le fini de la Nature penſante, une infinité de dégrés différens au deſſus & au deſſous de cet eſprit créé, en remontant vers

l'infini de penſée qui eſt Dieu, & deſcendant vers le néant de penſée. Les divers eſprits qui poſſéderont la faculté de penſer ſelon ces dégrés différens, feront autant d'eſpeces différentes qui, diſtinguées l'une de l'autre par des dégrés finis, demeureront toutes enſemble infiniment au deſſous de l'eſprit infini (*).

La magie des mots a-t-elle tant de pouvoir ſur certaines perſonnes, quoique philoſophes, qu'il leur ſuffiſe d'arranger ſur le papier des phraſes compoſées de termes ſimilaires, pour mettre de l'analogie entre l'infini & le fini, & reconnoître une différence infinie entre deux ſubſtances penſantes ? Ce que l'orateur romain diſoit des philoſophes grecs, eſt bien applicable aux métaphyſiciens modernes. Il n'y a point d'opinion ſi extraordinaire que quelqu'un d'eux ne ſoutienne. Aucun n'a pouſſé, auſſi loin celle-ci, que l'Auteur de l'Eſſai philoſophique ſur l'ame des bêtes, c'eſt pour quoi je le cite préférablement aux autres. S'ils avoient avoué des attributs communs à tous les eſprits, ils n'avoient pas fait entrer les bêtes dans cette ſociété, où le miniſtre Boullier les a admiſes comme une eſpece appartenante à un même genre avec l'Etre ſuprême. L'inconvénient au reſte ne conſiſte pas préciſément dans le point qui diſtingue cet Auteur & quelques-autres avec lui. Dans le vrai, il n'y a pas plus d'incongruité à faire reſſembler la Nature Divine à celle de l'ame des bêtes qu'à celle de l'ame humaine. Ces deux dernieres étant des natures également créées, ſi Dieu reſſemble à l'une, il pourra bien reſſembler à l'autre. Un obſtacle auſſi léger que celui qui naîtroit du plus ou moins de perfection dans la faculté de penſer, n'arrêtera pas ceux qui ont ſauté ſi leſtement le plus grand empêchement, la raiſon de

(*) Voyez l'*Eſſai philoſophique ſur l'Ame des bêtes*. Partie II. Chap. III & IV, d'où cet expoſé eſt extrait preſque mot pour mot.

tous les autres, réſultant de la Nature créée en tant que créée. Ce pas franchi peut mener à des conſéquences fâcheuſes. On les entrevoit. Elles ſeront développées ailleurs. Indépendamment de ce qu'il s'enſuit, le véritable état de la queſtion eſt de ſavoir ſi l'intelligence eſt une propriété commune à tous les Etres que nous diſtinguons de la matiere.

CHAPITRE XXXVI.

Aucune raiſon plauſible ne nous porte à croire l'intelligence une propriété générique eſſentielle à tous les Etres immatériels.

Nous ne connoiſſons qu'un Etre immatériel; encore ne le connoiſſons-nous pas par l'idée, mais par la conſcience, non en lui-même, mais par ce que nous en indiquent ſes opérations. Nous argumentons de cet Etre & de ſes facultés à toutes les autres ſubſtances immatérielles poſſibles & à toutes leurs facultés. L'induction eſt hardie.

Il eſt évident que la diſtribution générale que nous faiſons des Etres en corps & en eſprits, c'eſt-à-dire en ſubſtances étendues, ſolides, &c. & en ſubſtances intelligentes, eſt fondée ſur la meſure de notre connoiſſance. Nous décidons qu'il n'y a que des Etres qui penſent, ou des corps qui ne penſent pas: c'eſt que nous n'avons des idées diſtinctes que de deux eſpeces d'Etres, notre ame & la matiere. Eſt-il d'un philoſophe de n'admettre que ce dont il a une idée diſtincte? Sommes-nous faits pour tout connoître? Dieu n'a-t-il pu produire des natures dont il ne nous ait donné aucune idée? Qui l'obligeoit à nous découvrir toute l'étendue de ſa puiſſance? Jettons les yeux autour de nous, levons les au ciel, fixons les ſur la terre qui nous porte, rentrons en nous-mêmes. Que de

choſes que nous ignorons, qui toutes nous obligent à confeſſer que la force de notre intellection n'eſt point la meſure de la vertu créatrice!

Je me ſuis fait une idée ſi vaſte de l'œuvre du Créateur, que de ce qu'une choſe peut être, j'en infere aſſez facilement qu'elle eſt. Cette regle n'eſt pas pour tout le monde, & ce n'eſt pas ſur notre ignorance que je prétends établir l'exiſtence des natures différentes de celles que nous connoiſſons par quelques-unes de leurs qualités. Il me ſuffit pour le préſent d'obſerver, comme par occaſion, qu'il n'eſt pas raiſonnable d'argumenter ainſi : Je n'ai aucune idée d'une ſubſtance qui ne reſſemble ni à la matiere, ni à mon ame, donc il n'y en a point de telle; ou bien : Je ſais un Etre qui n'eſt pas matiere & qui penſe, donc il eſt eſſentiel à tous les Etres diſtingués de la matiere, de penſer.

CHAPITRE XXXVII.

QUESTION.

D'où vient donc que nous ſuppoſons dans tous les Etres immatériels, la même nature, ou plutôt les mêmes qualités que nous ſentons dans notre ame, ſi aucune raiſon bonne & valable ne nous y porte?

CETTE queſtion qui m'a été faite & réitérée va me donner occaſion d'expliquer un peu plus au long ce qui n'a été qu'annoncé dans le chapitre précédent. On me pardonnera d'inſiſter ſur l'origine de nos erreurs. Elles ne ſont jamais plus frappantes qu'à leur ſource, où la ſubtilité de l'eſprit & l'éloquence des paroles ne les ont point encore revêtues d'une fauſſe apparence de vérité.

D'où vient que nous ſuppoſons dans tous les Etres immatériels, la même nature, ou plutôt les

mêmes qualités que nous ſentons dans notre ame, ſi aucune raiſon bonne & valable ne nous y porte?

SOLUTION.

D'une précipitation de jugement impardonnable à des hommes cenſés; d'un enchaînement de ſuppoſitions gratuites admiſes inconſidérément.

Le don de l'invention n'eſt pas pour l'homme: il tient de trop près à l'eſprit créateur. En garde contre l'enthouſiaſme, examinons d'un œil impartial tout ce que nous qualifions ordinairement dans la ſociété, d'inventions heureuſes, de belles découvertes, d'efforts de génie, de chef-d'œuvres de l'art; nous y reconnoîtrons des imitations ou des altérations de la Nature & de ſes produits, un heureux emploi de ſes forces, une application adroite de ſes loix, & de notre propre perfectibilité. Souvent le hazard trahit la Nature, & l'artiſte vain s'en attribue l'honneur. Quelquefois le génie obſervateur la pourſuit avec tant de conſtance qu'il la ſaiſit enfin, & le philoſophe plus vain que l'artiſte, fermant les yeux ſur les traces qui lui ont indiqué ſa marche, oſe ſe vanter d'avoir imaginé de lui-même où elle étoit. L'auroit-il diviné ſans les indices qu'elle lui en donnoit? L'artiſte opere, l'exécution eſt de lui, mais le plan étoit dans la Nature. Le philoſophe médite & combine, il trouve des réſultats, mais il ne les fait point. Les idées que l'un approfondit, & d'après leſquelles l'autre travaille, ſont toutes des copies des impreſſions qu'ils ont éprouvées. Il leur eſt impoſſible à tous les deux de penſer à un objet, à moins qu'ils n'en aient eu, ou la ſenſation extérieure, ou la perception interne.

De cette impoſſibilité où nous ſommes tous d'étendre nos conjectures au-delà des idées qui nous viennent des ſens & de la réflexion, procede une

seconde impossibilité: celle de changer le fonds de nos idées. Là où il n'y a point eu d'impression, nous sommes sûrs qu'il n'y a point d'idée. Nous n'avons donc l'idée que des facultés dont nous avons eu l'expérience; & quoi que nous ajoutions à ces idées, quoi que nous en retranchions, de quelque maniere enfin que nous les retournions, nous n'en ferons jamais des idées de facultés nouvelles, & différentes en nature de celles que nous connoissons dans nous-mêmes, ou que nous observons dans les autres. Je me plais à revenir sur cette considération, & à la présenter sous toutes ses faces, la croyant une solution à quantité de difficultés qui se tiennent, la clé des meilleures preuves d'une différence de nature entre les divers ordres des Etres immatériels, & très propre ici à faire appercevoir le point de transition, par où l'on passe presque habituellement de la contemplation de ses propres facultés spécifiques, à une conjecture aussi vaine que de supposer les mêmes facultés dans des substances incompréhensibles.

Nos idées tirant leur origine du monde seul avec qui nous avons commerce, elles sont incapables de nous en représenter un autre. Nos sens n'atteignent que les apparences & les formes extérieures, l'intérieur des substances corporelles nous sera toujours inconnu. La conscience intime des opérations de notre ame, nous apprend ce que c'est que penser & vouloir. Penser & vouloir ne sont que des facultés, & non la substance, de notre ame. Nous ne connoissons donc en tout que des qualités, tant à l'égard des corps que de l'Etre qui pense en nous. Si notre ame se sentoit elle-même plus intimement que par ses modifications, elle n'auroit plus de doutes sur son immatérialité pure: & toute dispute cesseroit sur ce point. Elle se sentiroit inétendue, comme elle perçoit sa pensée & sa volition, ses craintes & ses autres passions, comme elle se sent pensante, &c.

Si nous n'avons point la perception de notre propre ſubſtance qui eſt nous-mêmes, eſt-il étonnant que nous n'ayions l'idée d'aucune ſubſtance hors de nous ? Cette connoiſſance eſt au-deſſus de l'humanité, & je doute qu'elle nous fût avantageuſe. Qui nous aſſurera que l'œil qui pénétreroit l'intérieur des ſubſtances, & découvriroit la configuration ſecrete des molécules élémentaires des corps, en verroit encore les apparences extérieures, celles qui nous affectent, qui ont un rapport ſi marqué avec la conſtitution actuelle de nos organes ? Nous ne concevons guere que l'œil puiſſe être tellement fabriqué, que ſes regards ſoient arrêtés par les ſurfaces, & pénetrent en même temps l'intérieur des maſſes. Peut-être que ſi nous voyions ce qui fait la chaleur du feu, nous ne la ſentirions plus, & que nous nous laiſſerions conſumer ſans nous en appercevoir. Peut-être que ſi notre ame ſentoit la méchanique des mouvemens volontaires, elle ſeroit incapable de les opérer. Nous remuons le bras ſans ſavoir comment. Pourrions-nous le ſavoir, ſans perdre la puiſſance de le remuer ? Il n'y a point de liaiſon néceſſaire entre la connoiſſance de ce mouvement & la faculté de le produire. La connoiſſance des qualités ſenſibles, telle que nous l'avons, eſt ſi imparfaite en comparaiſon de celle des ſubſtances, qu'une ſi grande imperfection ne ſe trouve probablement pas dans un ſujet ſuſceptible de la derniere connoiſſance. Si donc elles ſont incompatibles, en ſorte qu'il nous fallût perdre celle que nous avons pour acquérir celle que nous n'avons pas, ſuppoſé encore que ce troc fût poſſible, ſans qu'il arrivât un changement total dans notre être, il me ſemble qu'il nous ſeroit très préjudiciable d'obtenir une ſcience dont le ſeul avantage ſeroit le contentement d'une vaine curioſité, au prix d'une autre que nous ſavons nous être ſi néceſſaire pour notre conſervation.

Ceci n'eſt après tout qu'une ſpéculation qui ne m'arrête pas, quoiqu'elle mette dans une grande

évidence l'imbécillité des desirs qui portent l'imagination au-delà de notre compétence naturelle. La perception de l'intérieur des substances, n'est pas une exigence de notre nature, puisque nous ne l'avons pas. Nous lui avons cherché un supplément, & nous nous sommes fixés à l'idée complexe des qualités reconnues dans chaque substance, persuadés qu'elles lui étoient inhérentes & qu'elles couloient immédiatement de son essence inconnue. La collection des idées simples des qualités sensibles de la matiere, est ainsi devenue l'idée originale de la matiere; & l'idée originale de notre ame a été formée de l'amas des idées simples des facultés que nous lui avons trouvées, l'intelligence, la volonté, &c. Le sujet étendu, solide, divisible, capable de mouvement, & le sujet qui pense & qui veut, restent toujours inconnus en eux-mêmes.

Accoutumés pourtant à prendre l'idée complexe des facultés de la substance pour la substance même, & confirmés dans cette substitution par la justesse de l'application faite d'une pareille idée de la matiere à tous les corps, auxquels elle s'est trouvée convenir à merveille, la Nature n'en offrant aucun qui ne soit étendu, solide, divisible, & capable de mouvement; nous nous sommes laissés entraîner par une fausse apparence d'analogie: nous avons transporté l'idée complexe d'un esprit particulier à tous les autres: nous avons donné l'intelligence, la volonté & la mémoire à toutes les substances immatérielles, comme si nous voyions aussi clairement que ces facultés leur competent, qu'il est évident que les qualités sensibles de la matiere sont dans tous les corps, ou si, parce que toute la matiere nous semble homogene aux égards que je viens de dire, toutes les substances qui ne sont pas matiere, devoient avoir une homogénéité de nature.

Que l'on se donne la peine d'y penser murement, on se convaincra de plus en plus que cette mépriſe vient de notre ignorance de l'intérieur des

ſubſtances, & en particulier de la ſubſtance ſpirituelle, & de l'extrême précipitation avec laquelle nous concluons indiſcrétement de la matiere à l'eſprit, d'un Etre immatériel à tous les Etres immatériels, comme d'un corps à tous les autres corps.

CHAPITRE XXXVIII.

Si la penſée eſt à l'eſprit en général, comme l'étendue eſt au corps?

AVANT que de paſſer aux raiſons directes qui prouvent que les facultés de l'ame ſont à elle ſeule, je me rends attentif aux preuves du contraire, je les étudie & les médite avec le deſintéreſſement d'un eſprit ami du vrai. Quand le lecteur les aura peſées & appréciées avec moi, il en ſera mieux diſpoſé à mettre les miennes à leur juſte valeur.

On m'aſſure que la penſée eſt à l'eſprit en général, comme l'étendue eſt au corps. Quand on ſe borneroit à dire ſimplement: Comme l'étendue eſt au corps, ainſi la penſée eſt à l'ame humaine; je ne ſais ſi je pourrois en convenir. Eſt-il bien vrai que la penſée ſoit dans l'ame, de la maniere que l'étendue eſt dans le corps? Eſt-il démontré que, comme l'étendue eſt eſſentielle à la matiere qui ne peut être inétendue, la penſée ſoit eſſentielle à l'ame, en ſorte qu'elle ne puiſſe être non-penſante?

(*) Sur-tout dans le Chapitre IV. où je me ſuis fait ces deux queſtions:

L'eſprit (l'ame) uni au germe ſent-il, penſe-t-il, veut-il, avant la fécondation & le développement du germe?

L'Eſprit (l'ame) dans le germe n'a-t-il pas même la conſcience de ſon exiſtence?

Je les ai réſolues toutes les deux par la négative, après avoir fait

Sans me répéter, je renvoie à ce que j'en ait dit dans la phyſique des eſprits (*).

Quant à cet autre raiſonnement plus général : L'étendue eſt au corps, ce que la penſée eſt à l'eſprit : l'étendue eſt une propriété primitive, eſſentielle & diſtinctive de la matiere, & la faculté de penſer eſt une propriété de même nom par rapport à l'eſprit : comme tous les corps ſont étendus, tous les eſprits ſont des Etres penſans ; (q) je le tiens pour un paralogiſme de la plus grande fauſſeté. On ne réuſſira point à former une parité admiſſible entre l'étendue & les corps d'un côté, & de l'autre la penſée & des Etres incompréhenſibles qui ne ſont pas des corps. Le mot *eſprit*, lorſqu'il ne déſigne pas en particulier l'idée complexe de notre ame, ſignifie ſeulement ce qui n'eſt pas corps. Je conçois très bien qu'il ne peut pas y avoir de corps ſans étendue, puiſque l'idée de l'étendue fait partie de l'idée complexe du corps. Tant s'en faut que je conçoive que ce qui n'eſt pas corps ſoit néceſſairement penſant, que je ſuis certain au contraire que la penſée n'entre point dans la négation du corps. Et, tout bien conſidéré, il vaudroit autant dire que le néant penſe, que de ſoutenir que tout ce qui n'eſt pas corps, doit penſer.

Un Etre particulier incorporel penſe, donc toutes les ſubſtances incorporelles penſent : car l'incorporéité & la penſée ſont une même choſe, ou au moins la penſée eſt renfermée dans la négation de la corporéité. N'eſt-ce pas ?

Une choſe eſt à une ſeconde, comme une troiſieme à une quatrieme. A la bonne-heure : je n'y

---

voir que l'ame préexiſtoit dans le germe corporel, avant la fécondation & le développement de ce germe.

(q) Quelques-uns ajoutent : „ Comme toutes les propriétés des „ corps ſont des modes de l'étendue, toutes celles des eſprits ne „ ſont que des modifications de la penſée". Plus on pouſſera ce ſophiſme, plus on déraiſonnera. Que veut-on dire par les modes d'un mode, & les modifications d'une modification ?

vois point de répugnance: 2 eſt à 4 comme 8 eſt à 16; ou bien, comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à 16. Perſonne ne rejettera cette proportion.

Comme une choſe eſt à une ſeconde, ainſi un troiſieme eſt à ce qui n'eſt pas la ſeconde. Cette proportion-ci a beſoin d'une démonſtration particuliere, & ſi particuliere que tandis que l'on ſe bornera à énoncer le quatrieme terme inconnu pour la négation ſimple & pure du ſecond terme, la raiſon du premier à celui-ci aura beau être ſenſible & avérée, on n'en pourra rien conclurre ni pour ni contre la raiſon du troiſieme à l'inconnu. Je m'explique.

Vous dites: Comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à ce qui n'eſt pas 4. Pour démontrer la vérité de cette proportion, il vous faut prouver que ce qui n'eſt pas 4 eſt un nombre déterminé, avec qui le nombre 8 eſt dans la raiſon de 2 à 4. Tant que le dernier terme de la proportion reſtera indéterminé & purement négatif d'un des autres termes, vous ne direz rien de ſatisfaiſant à quoi l'on doive acquieſcer. Il eſt bien ſûr que le dernier ou quatrieme terme eſt quelque nombre qui n'eſt pas le ſecond: car ſi les ſecond & quatrieme termes ſe reſſembloient, les deux autres alternes ſe reſſembleroient auſſi; ce qui formeroit une proportion auſſi puérile que celle-ci, 2: 4:: 2: 4. Mais il y a une infinité de nombres qui ne ſont pas le ſecond terme, c'eſt-à-dire le nombre 4, & avec qui le troiſieme terme n'eſt point dans la raiſon du premier au ſecond, de 2 à 4. Comment donc admettre cette proportion, comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à ce qui n'eſt pas 4? Elle ſera bien moins admiſſible, ſi vous prétendez donner au dernier terme toute l'étendue qu'il peut avoir, en y comprenant tout ce qui n'eſt pas le nombre 4, en un mot tous les autres nombres, celui-là ſeul excepté.

Il n'eſt pas toujours prudent de tranſporter dans une ſcience les principes & les raiſonnemens d'une

autre.

autre. N'y ayant pas ici d'inconvénient à craindre, je vais pourſuivre ma comparaiſon de la proportion géométrique avec l'analogie que l'on voudroit établir de la penſée à l'eſprit, comme de l'étendue au corps.

On ſent d'abord que ce terme *eſprit*, ou ſon équivalent, *ce qui n'eſt pas corps*, eſt de beaucoup trop étendu. Dans toute proportion géométrique, le produit des extrêmes égale celui des moyens. Si j'ai les trois premiers termes, j'aurai infailliblement le quatrieme en diviſant le produit des moyens par le premier: le quotien de la diviſion ſera le quatrieme terme cherché. Tout le monde fait cela. Je n'ai pas beſoin d'un principe plus abſtrait & plus ſcientifique pour connoître que ce dernier terme eſt néceſſairement déterminé, un tel nombre particulier, le quotien de la diviſion du produit des moyens par le premier terme. Je ne dirai donc pas: Comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à tout nombre qui n'eſt pas 4; puiſque multipliant les moyens, c'eſt-à-dire 8 par 4, & diviſant le produit 32 par le premier terme 2, je ne trouve que le nombre 16 qui ſoit double de 8, comme 4 l'eſt de 2. Cependant il y a une infinité d'autres nombres que ce nombre 16, qui ne ſont pas le nombre 4, & dont aucun n'eſt avec 8 dans le rapport de 4 à 2.

Appliquant cette méthode à l'autre proportion: Ce que l'étendue eſt au corps, la penſée l'eſt à toute ſubſtance qui n'eſt pas corps; j'en apperçois d'abord le défaut. Il conſiſte dans la trop grande étendue du dernier terme. Pour rendre la proportion juſte, ce terme doit être autrement déſigné & déterminé que par une pure négation qui ne fixe rien. Sans doute, il ne s'agit pas ici de rapports numéraires, mais de relations métaphyſiques. Je ne veux pas auſſi que ce quatrieme terme ſoit le quotien du produit des moyens diviſé par le premier terme. En eſt-il moins vrai que, ſi la penſée peut

être l'attribut distinctif de quelque sorte de substance, comme l'étendue l'est de la matiere, ce ne sera que d'une sorte particuliere & déterminément telle, & non pas de toutes les sortes de substances qui ne sont pas matérielles? Il n'y a aucune contradiction à reconnoître parmi tout ce qui n'est pas matiere, un nombre immense de différentes sortes de substances, tant au dessus qu'au dessous de la substance pensante, avec qui la pensée n'ait point le rapport de l'étendue à la matiere. Il y en a à vouloir que toute la variété des substances se réduise à deux, la substance étendue, & la substance pensante. Il y en a à vouloir que toutes les modifications des substances qui ne sont pas matérielles, ne puissent être que des sortes de pensées.

CHAPITRE XXXIX.

„ *Supposant que, comme la propriété de l'étendue est*
„ *au corps, ainsi la faculté de penser soit à l'ame:*
„ *supposition admise par un très grand nombre d'ha-*
„ *biles gens; ne pourroit-on pas supposer encore*
„ *que comme la faculté de penser est à l'ame,*
„ *ainsi quelque attribut est aux autres substances*
„ *immatérielles supérieures à l'ame, & en inférer*
„ *que cet attribut est une sorte de pensée?*"

Je ne risque rien d'admettre la premiere supposition après en avoir montré la fausseté, & j'y ai d'autant moins de répugnance, que cette supposition ne mène à aucune conséquence pareille à celle qu'on en voudroit tirer. Le grand nombre d'habiles gens qui supposent que la faculté de penser est à l'ame ce que l'étendue est au corps, ne prétendent pas que la faculté de penser, ni la pensée, soit une sorte d'étendue. Quand j'accorderois donc que quelque attribut est aux substances immatérielles supérieures

à l'ame, ce que la faculté de penſer eſt à l'ame, on manqueroit encore de raiſon ſuffiſante pour en inférer que cet attribut fût une ſorte de penſée, ou, pour parler plus exactement, une propriété ſemblable à la faculté de penſer.

CHAPITRE XL.

Des Natures Plaſtiques.

De quels avantages la philoſophie moderne eſt-elle rédevable au Cartéſianiſme, qui ne ſoient balancés par l'opiniâtreté de quelques Cartéſiens outrés à ne reconnoître qu'une ſorte d'Etres immatériels? L'échelle des natures ſeroit-elle donc moins graduée que celles des eſpeces d'une même nature?

Je ſuis peut-être le premier qui parle de ſubſtances immatérielles non-penſantes, douées de facultés d'un ordre ſupérieur à la penſée. Mais on parloit avant moi de natures immatérielles, incapables de ſentir & de raiſonner, n'ayant pour appanage qu'une activité intérieure, aveugle, néceſſaire, & bornée à une certain façon d'agir, ſans connoiſſance de leur action, de ce quelle faiſoient, ni de la maniere dont elles le faiſoient.

L'examen de ce que peuvent être ces ſubſtances actives quoique aveugles: la diſcuſſion des raiſons qui ont porté Cudworth & d'autres à en ſoutenir l'exiſtence, & à les croire néceſſaires à la formation des plantes & des animaux: le détail de la méchanique ingénieuſe avec laquelle on les fait agir ſur la matiere pour l'organiſer, en vertu d'un rapport établi entre leur action & les diſpoſitions de certaines parties de la matiere propres à s'y prêter convenablement: rien de tout cela n'importe à mon

ſujet. Je ne rappelle ici les natures plaſtiques, que comme un exemple d'Etres immatériels non-penſans, & conſéquemment d'une nature différente de notre ame.

CHAPITRE XLI.

Que les différens dégrés de la penſée ſont inſuffiſans à établir des différences ſpécifiques entre les eſprits.

On ſe montre bien peu naturaliſte en ſoutenant que les différens dégrés de la penſée, ou l'étendue diverſe de l'intelligence, établiſſent des différences ſpécifiques entre les eſprits. J'aimerois autant entendre dire que la diverſité des viſages partage le genre humain en claſſes ſpécifiquement différentes ; & l'on trouveroit autant de claſſes que d'individus : au moins on n'a pas encore rencontré deux figures dont les traits fuſſent parfaitement reſſemblans. La variété des eſprits eſt auſſi grande parmi les hommes. Où ſont les deux ames dont les penſées ſoient ſi exactement les mêmes, que l'une & l'autre puiſſent en changer mutuellement, ſans y remarquer de différence. La variété des ames, comme celle des viſages, n'eſt qu'un accident. L'ame ſubordonnée au corps pour l'exercice de ſes facultés, ſuit la température des ſolides & des fluides qui les arroſent. La même cauſe qui nuance la teinte de la peau, & les linéamens de la figure, varie l'organiſation du cerveau, & modifie les opérations de l'eſprit qui y ſiege. Toutes les ames humaines ſuppoſées de la même nature, nous ne voyons guere ce qui pourroit mettre de la variété entre elles, ſinon la différence des organes auxquels l'exercice de leurs facultés eſt attaché, & qui peuvent en conſéquence des loix de l'union, le reſſerrer ou l'étendre. Nous ne ſoupçonnons pas d'autre cauſe d'où

elle procede. Ce n'eſt pas que les eſprits purs de la même nature, ne puiſſent être auſſi modifiés dans leurs propriétés reſpectives, par une cauſe que nous ignorons. Mais quant à la faculté de penſer, le plus parfait dégré d'organiſation dans le ſiege corporel de l'ame, ſemble devoir donner la plus parfaite intelligenee, comme la plus foible eſt le fruit de l'organiſation la plus groſſiere. Si l'on m'objecte qu'il s'enſuivroit que l'ame hors du corps ne penſeroit plus, je réponds que l'ame ſéparée du corps n'a plus l'inſtrument qui la faiſoit penſer, & que s'il eſt de ſa nature de ne penſer que dépendamment du corps, ainſi qu'il me le paroît, elle ne penſera point ſans moyen de penſer. Elle peut avoir des facultés différentes de l'intelligence, qu'elle ne deploie point dans ſa priſon matérielle, & qu'elle déploiera au ſortir de cette vie. Ne eoneevant pas ee que l'ame eſt dans un état dont je n'ai pas l'idée, il m'eſt permis de raiſonner ſur ce qu'elle eſt dans l'état actuel que je connois un peu.

Les botaniſtes lorſqu'ils ont imaginé de diſtribuer les plantes en genres & en eſpeces, ne ſe ſont pas arrêtés à de ſimples accidens de grandeur, comme eſt la différente étendue de la penſée par rapport aux Etres penſans. Tournefort, le ſeul qui s'eſt aviſé de mettre de la diſtinction entre les herbes ou ſous-arbriſſeaux, & les arbriſſeaux ou arbres, quoiqu'ils euſſent le caractere du même genre ſelon les principes de ſa méthode, a été eontredit en ce point par tous les autres qui n'ont pas jugé que leur grandeur différente fût une raiſon d'en multiplier les eſpeees, quand ils n'avoient que eela de partieulier. Ni Genner, ni Colonne, ni Vaillant, ni Juſſieu, ni Linnæus, &e. n'ont cru que les dégrés de grandeur dans les parties ou propriétés des plantes, puſſent en différencier les genres & les eſpeees. Pour rendre la choſe plus ſenſible, je vais expoſer ſuccinctement le fonds du plus nouveau ſyſtême: celui de Mr. Guettard.

L'idée de ce nouvel ordre botanique eſt priſe des parties les plus fines des plantes, de leurs glandes & de leurs poils ou filets. La variété de ſtructure dans les uns & dans les autres, & non celle de leur grandeur, donne lieu à ſept claſſes, parce qu'il y a des glandes de ſept formes différentes, & à vingt genres parce que cet habile botaniſte a obſervé des filets ou poils de vingt ſortes bien caractériſées. 1. Les glandes miliaires aſſez ſemblables à celles de ce nom dans les animaux, forment la premiere claſſe qui comprend le pin, le ſapin, &c. 2. Les glandes véſiculaires reſſemblent à de petites veſſies qui ſeroient formées ſur un animal par une liqueur extravaſée entre l'épiderme & la peau: telles ſont celles des orangers, des mirtes & autres. 3. Les feuilles des fougeres offrent de petites lames circulaires ou oblongues, qui s'y élevent en forme d'écailles: on les nomme glandes écailleuſes. 4. Les plantes à fleurs labiées ont des glandes globulaires qui ſe trouvent dans de petites cavités plus ou moins ſphériques comme les glandes elles-mêmes. 5. Les glandes lenticulaires, en forme de lentille ronde ou oblongue, ſe montrent ſur le bouleau & autres. 6. Les pêchers, les abricotiers, les acacia, les granadilles, ont des glandes à godet, c'eſt-à-dire, qui en s'ouvrant forment une eſpece de taſſe ou de godet. 7. Enfin les glandes utriculaires ſont des eſpeces d'utricules dont les tiges & les feuilles des joubarbes & des reſeda ſont chagrinées; elles s'élevent au deſſus de la ſurface des feuilles, comme les puſtules ſur la peau des hommes attaqués de la maladie appellée porcelaine.

On voit que dans toutes ces différences il n'eſt fait aucune mention de la grandeur ni de la petiteſſe des glandes. Il n'en eſt pas plus queſtion dans le détail des filets ou poils des plantes. On les diviſe ſeulement en filets à mamelon globulaire, filets cylindriques, filets coniques, filets en poinçon, filets en larme batavique ou en maſſue, filets

à cupule, filets en aiguille courbe, filets en croſſe, filets en hameçon, filets en crochet, filets en y-grec, filets en navette, filets en alêne, filets articulés, filets à valvules, filets grainés, filets à nœuds ou nouveux, filets à goupillons, filets en plumes, filets en houppe (*).

Dans la diſtribution du regne animal en ſes eſpeces, a-t-on jamais penſé à prendre une propriété particuliere de l'animal, commune à tous les animaux, & à la graduer, pour tirer de ces différens dégrés, l'idée d'autant d'eſpeces animales? Ce ſeroit, ſans contredit, la plus vaine de toutes les méthodes. Elle n'auroit pourtant rien de plus extraordinaire, que celle de ceux qui différencient les eſprits par les dégrés ſeuls de la penſée.

Ils vont juſqu'à prétendre que la diverſité ſpécifique des eſprits ſelon le plus & le moins d'étendue de leur intelligence, eſt un fait plutôt qu'une hypotheſe. Ils apportent en preuve l'ame des bêtes qui penſe réellement, ſelon eux, mais dont la connoiſſance eſt circonſcrite, diſent-ils, par un cercle très étroit d'idées qu'elle ne paſſe point. L'intelligence de l'ame humaine s'éleve plus haut: cette eſpece-ci raiſonne, connoît les Etres moraux, contemplent des vérités qui paſſent la portée des eſpeces inférieures. Il y a auſſi des vérités auxquelles l'eſprit de l'homme ne peut atteindre, parce qu'elles ne ſe découvrent que par des dégrés de penſée dont il n'eſt pas ſuſceptible. Au deſſus de l'homme, il y a de purs eſprits qui connoiſſent ce qu'il ignorera éternellement: ils ont une plus grande force de penſée que lui, laquelle monte encore par dégrés, & forme des eſpeces d'intelligences les unes ſupérieures aux autres, juſqu'à la derniere eſpece, l'intelligence infinie qui eſt Dieu.

(*) Hiſtoire & Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Paris, année 1745.

S'il eſt quelque choſe dans cet expoſé, qu'on doive regarder comme un fait, c'en eſt la moindre partie, cela ſeul qui regarde l'eſprit de l'homme. Tout le reſte eſt conjecture & mépriſe. A-t-on vu ce qui ſe paſſe dans l'intérieur des bêtes, pour aſſurer qu'elles penſent?

Leurs actions annoncent un principe au-deſſus de la matiere: donc c'eſt une ame penſante...

Suppoſition gratuite, concluſion mal tirée! Leurs actions annoncent un principe au-deſſus de la matiere? .. Je ſuis bien éloigné d'être machiniſte à la façon de Deſcartes, mais ne ſachant pas tout le parti que celui qui a fait ce qui n'étoit pas, peut tirer de la matiere qui eſt, je ne déciderai point affirmativement que tout ce qui eſt appellé la ſcience des bêtes, ne puiſſe procéder d'un principe matériel. Je ſuppoſe qu'elle n'en procede pas; faut-il qu'elle ait pour cauſe une ſubſtance penſante juſqu'à un certain dégré? Je ne connois que la penſée de mon ame. Quelque foible, imparfaite & bornée que vous la ſuppoſiez dans un chien ou un ſinge, elle étoit encore moindre dans moi, aux premiers jours de mon enfance. Ainſi j'étois alors d'une eſpece au-deſſous du chien & du ſinge; & aujourd'hui je leur ſuis ſupérieur. Quelle confuſion dans l'échelle des eſprits, dont une eſpece ſe trouve tantôt plus haut & tantôt plus bas qu'une autre, ſelon qu'elle porte le caractere du genre plus ou moins marqué! Qu'elle montre bien l'inſuffiſance de cette diſtinction!

S'il y a, dans la brute, un principe immatériel, il a des facultés qui lui ſont propres, & qui ſont très différentes des nôtres. On prend les unes & les autres pour des dégrés d'une même faculté. Sur quel fondement? Je l'ignore. Mais je ſais qu'on s'efforce en vain d'établir cette différence ſpécifique ſur les dégrés de la penſée. C'eſt comme ſi l'on vouloit que la ſenſibilité parmi les hommes les partageât en eſpeces diverſes, dont

la premiere ſeroit remplie par ceux de la ſenſibilité la plus délicate, & la derniere par les hommes du ſens le plus obtus; ou que dans la progreſſion naturelle des nombres, chacun d'eux fût d'une eſpece différente du précédent, parce qu'il s'éleve d'une unité ou d'un dégré ſur lui.

Les eſpeces ſont des incommenſurables, ſi j'oſe m'exprimer ainſi. C'eſt le propre de la différence ſpécifique. Toute étendue, pour grande qu'elle ſoit, peut ſe meſurer par une moindre, & celle-ci ſe répéter en entier ou en partie juſqu'à égaler l'autre, juſqu'à la ſurpaſſer. Il en eſt de même de la grandeur numérique, qui toujours meſurable par la plus petite, n'en differe que numériquement. Les eſpeces ont un autre diſtinctif. Dans la méthode de Tournefort, toutes les plantes ont des fleurs, mais chaque eſpece a des fleurs différentes de toutes les autres. La grandeur des fleurs n'y entre pour rien, de ſorte que deux plantes avec des fleurs de la même grandeur ſont des eſpeces diſtinctes & très bien caractériſées, tandis que d'autres qui n'ont que des fleurs imperceptibles & viſibles ſeulement au microſcope, ſe trouvent de la même eſpece que de grands arbres à fleurs hautes & larges.

Qu'on ne ſe figure donc pas l'échelle des ſubſtances immatérielles, graduée de telle maniere que chaque eſpece ait tout ce qu'a l'eſpece inférieure, & quelque choſe de plus. S'il étoit ainſi, comme les individus commencent d'exiſter au moindre terme poſſible, qu'ils n'ont pas d'abord toute la perfection de leur eſpece, mais qu'ils l'acquierent graduellement, on ſeroit réduit à admettre une très grande abſurdité, ſavoir que chaque individu changeroit d'eſpece à chaque moment de ſon exiſtence auquel ſes facultés croîtroient.

Je vais entrer dans une autre conſidération à laquelle on n'oppoſe que des paralogiſmes.

Qui que vous ſoyez, qui dites que les bêtes pen-

ſent, & que tous les eſprits ſe reſſemblent en nature, en ne déſignant pas autrement cette reſſemblance que par l'attribut commun de la penſée, je raiſonne ſelon vos principes. Je veux prouver par eux ſeuls que ſi l'ame des bêtes penſe réellement & en rigueur métaphyſique, il vous eſt impoſſible de me démontrer qu'elle ne puiſſe pas penſer auſſi parfaitement que les hommes & les anges. Les eſpeces doivent néanmoins avoir des bornes qu'il ne ſoit pas en leur pouvoir de franchir, afin qu'elles ne puiſſent ſe confondre.

Nos ames ſouffrent beaucoup de l'imperfection de nos organes. Notre intelligence eſt reſerrée, engourdie, arretée par la foibleſſe de notre cerveau dans le premier âge, par ſa diſtenſion dans le ſommeil, par les vapeurs qui s'y élevent après le repas, par la contraction & le tiraillement de ſes fibrilles pendant le délire. Vous en convenez. Vous ajoutez qu'elle n'eſt pas capable, dans l'économie actuelle, de bien des connoiſſances qu'elle aura, quand une fois elle ſera dégagée de cette maſſe corporelle qui l'enveloppe. Reſtons-en là. A force de s'appeſantir ſur une matiere on riſque de l'embrouiller.

En ſuivant votre raiſonnement, je dis: L'ame qui montre plus de jugement, plus de raiſon, plus de génie, eſt celle qui réſide dans un cerveau plus artiſtement organiſé. Elle en déploieroit beaucoup moins avec des organes plus groſſiers. Dans une machine ſemblable à celle des bêtes, elle n'en montreroit pas plus qu'une bête. Vous devez m'accorder la poſſibilité de cette progreſſion deſcendante. L'aſcendante eſt auſſi poſſible. L'ame des bêtes ſouffre de la groſſiéreté de l'inſtrument par lequel elle penſe. Avec des organes plus ſubtils & plus déliés, elle déploieroit plus de perfections. Dans un cerveau de la trempe de celui de Leibnitz, elle ne lui céderoit en rien pour la profondeur & la force du raiſonnement. Elle s'élevera encore fort

au-deſſus d'un ſi grand génie, quand elle quittera la machine groſſiere qu'elle anime à-préſent.

Je pourſuis: Lorſque les ames des bêtes & celles des hommes auront dépouillé les unes le corps qui les tient au-deſſous de l'humanité, les autres celui qui les rend inférieures à la ſpiritualité pure, elles ſe reſſembleront en tout, ayant les mêmes perfections au même dégré. D'où viendroit le plus ou moins d'étendue de leurs facultés, s'il y en avoit? Seroit-ce de leur nature? Point du tout, car vous les dites de la même nature. De leurs bornes? Qu'eſt-ce que cela ſignifie? Les bornes ne viennent point des bornes. Les facultés des Etres, avec les limites de ces facultés, ont leur principe dans la nature même des Etres: j'entends leurs bornes eſſentielles, & non pas leur plus ou moins de développement que des accidens peuvent occaſionner. D'où je conclus qu'il ne peut pas être eſſentiel à la même nature, d'être ici plus bornée dans ſes facultés, & là plus étendue. S'il arrive qu'elle ſe montre plus parfaite dans un individu que dans un autre, la cauſe en eſt accidentelle. Enſuite, comme cet accident n'eſt que paſſager, dès qu'il ceſſera, la nature ſe fera voir au même dégré de perfection dans les deux.

Une différence ſpécifique eſt une différence eſſentielle & invariable. Il n'y a point de différence eſſentielle entre deux eſſences ſemblables. Toute différence caſuelle peut croître, diminuer, & doit s'évanouir tôt ou tard.

Je vous écoute. Vous dites que l'ame des bêtes peut penſer dans un autre ordre, & d'une autre maniere que la nôtre: de ſorte que la plus haute penſée de la brute, ſoit toujours inférieure à nos penſées...

Vous vous tendez un piege à vous-même pour vous y laiſſer prendre. Expliquez-moi ce que ſignifient ces mots, *penſer dans un autre ordre & d'une autre maniere que le ſeul ordre & la ſeule façon de penſer que vous conceviez*? Ce mot *penſer* eſt une

copie verbale d'une idée que votre eſprit ſe forme d'après telle opération ou modification de lui-même. Il n'exprime que la penſée de l'ordre & de la façon de la vôtre. Dire que les brutes penſent dans un autre ordre que vous, c'eſt dire qu'elles ne penſent point, parce que ce mot *penſer*, dans votre bouche, eſt incapable d'exprimer une ſorte de penſée que vous ne connoiſſez pas. Vous vous rapprochez de mon ſentiment ſans le vouloir: tel eſt l'empire de la vérité. Une faculté d'un ordre & d'une ſorte différente d'une autre faculté, ne reſſemble pas à celle-ci en nature, & en differe plus intimement que par des dégrés d'extenſion. Ainſi accordez vous. Ou bien dites que les bêtes penſent naturellement dans le même ordre & de la même maniere que vous penſez, avec la ſeule diſtinction accidentelle que l'organiſation diverſe de vos cerveaux reſpectifs met entre le développement de vos eſprits, tant qu'ils y reſtent attachés, laquelle s'évanouira au ſortir de vos corps. Ou bien, convenez que ce qui vous ſemble, en eux, un dégré d'intelligence au deſſous de la vôtre, eſt une faculté différente en nature de l'intelligence. Au reſte, l'un & l'autre parti menent directement à conclurre que la différence ſpécifique des eſprits n'a pas pour fondement les dégrés d'une même faculté.

S'il y a des vérités qui ſurpaſſent la portée de l'eſprit humain, & qui ſe manifeſtent à d'autres eſprits, ce n'eſt pas qu'il manque au premier des dégrés d'intelligence pour y atteindre, qui ſe trouvent dans les autres. C'eſt plutôt qu'elles paſſent toute intelligence, & que la connoiſſance n'en peut être acquiſe que par une faculté ſupérieure à l'intelligence. L'ignorance de ces vérités eſt pour l'eſprit humain un accident, ou une néceſſité. N'eſt-ce qu'un accident? Elle diſparoîtra donc dans une ſituation plus heureuſe que l'état préſent: car rien n'eſt fait en vain. Alors deux eſpeces ſeront confondues, l'intelligence de l'homme ſera au dégré

de celle de l'eſprit pur. Cette ignorance eſt-elle une néceſſité? Elle a donc ſa raiſon dans le principe même de l'intelligence. Et plus j'y réfléchis, plus je me démontre qu'un principe qui ignore naturellement & néceſſairement telles vérités, differe en nature d'un autre principe qui les connoît naturellement. Quand on m'aura prouvé avec autant de clarté, que de deux principes naturellement ſemblables, il eſt de la nature de l'un d'ignorer ce qu'il eſt de la nature de l'autre de connoître, je reſterai indécis entre deux contradictoires également lumineuſes.

CHAPITRE XLII.

Que la faculté de penſer eſt une propriété ſpécifique & propre de notre ame ſeule.

NOTRE ame eſt pour nous comme ces objets qui échappent à une trop grande diſtance, ou que l'on voit confuſément lorſqu'ils ſont trop près. Si détournant les yeux de ce qui ſe paſſe dans notre eſprit, nous voulons l'obſerver dans celui des autres hommes, qui lui reſſemble, notre vue ne va pas ſi loin. Si donnant dans l'autre excès, nous cherchons à voir notre ame dans elle-même, nos yeux éblouïs n'apperçoivent plus rien. Le milieu convenable pour la bien voir, c'eſt la méchanique de ſes opérations. J'en ai donné les principes dans la quatrieme partie. Je ſuppoſe que le Lecteur ſe les rappelle. Je vais les employer à examiner comment notre ame eſt modifiée, ce que c'eſt que penſer, ce qu'il faut pour penſer : le réſultat de ces obſervations nous ménera à conclurre que des Etres qui n'ont pas l'inſtrument ou le moyen de penſer, ne penſent point.

Les opérations de l'ame s'exécutent toutes à l'aide des organes du corps. Il n'en faut excepter aucune. On ne conçoit pas comment elle pourroit penſer ſans ces organes qui lui ſervent encore à connoître que ſans leur ſecours elle ne recevroit aucune impreſſion extérieure ni intérieure. Il n'eſt pas probable qu'elle penſât avant le premier développement organique du germe corporel. Nous n'imaginons pas qu'elle pût penſer alors. Elle penſoit d'une maniere enfantine dans les organes de l'enfance: ſes penſées ont acquis de la force, de la ſolidité, & de la conſiſtance avec eux. Elle a déliré dans les dérangemens du cerveau. Elle ſent, voit, goûte, touche, entend & penſe diverſement, en raiſon de la diverſité des ſens. Leur foibleſſe l'abbat: leur agitation la trouble: leur deſordre la rend furieuſe: elle ſe calme avec eux. Elle juge diverſement ſur le différent rapport des ſens. En un mot, elle connoît par le miniſtere des ſens. Son intelligence ne ſe conçoit point ſans une affinité très proche avec l'organique du corps, ni l'exercice de cette faculté ſans une dépendance totale de l'appareil fibrillaire du cerveau.

Je ne ſuis point tenté de confondre deux choſes auſſi différentes que mon ame & mon corps, ni leurs modifications reſpectives. Il me ſemble ſeulement que la penſée ne ſe peut concevoir ſans une liaiſon au corps, puiſqu'elle n'exiſte que dépendamment du corps, quoiqu'elle ne ſoit pas dans le corps. De-là la notion que nous avons de la penſée, porte un certain caractere corporel, qui en eſt abſolument inſéparable, & lui eſt intrinſéquement inhérent.

Cette matiere eſt un grand ſujet de méditation. Quiconque aura la force de l'approfondir, ſentira que s'il perdoit ſon corps, il perdroit l'unique moyen pour lui de penſer qui lui ſoit connu. Il ſentira, même en diſtinguant la penſée de l'inſtrument de la penſée, qu'elle n'exiſte que par lui (non dans

lui), & qu'elle n'exiſteroit pas ſans lui. Et infailliblement il terminera ainſi ſa méditation philoſophique: La notion que j'ai de la penſée, me la repréſente comme le produit d'un eſprit uni à un corps, en d'autres termes, comme la modification d'un eſprit, opérée par l'entremiſe d'une portion de matiere qu'il anime. Donc cette notion, la ſeule que je puiſſe avoir de la penſée, ne convient qu'à l'ame humaine, & n'eſt en aucune façon, applicable à des Etres qui n'ont point de corps.

Nous ne rangeons parmi les animaux que les Etres dans qui nous appercevons le caractere de l'animalité, quelle que ſoit la combinaiſon des idées qui forment cette marque diſtinctive. Quel que ſoit encore le caractere qui diſtingue l'homme des autres animaux, nous ne mettons au rang des hommes que ceux qui le portent. Pourquoi s'écarter de cette regle dans la diſtribution des eſprits? Puiſque nous n'appecevons la penſée que dans une ſeule eſpece, ne ſeroit-il pas naturel de la regarder comme particuliere à cette eſpece dans laquelle on ne doit pas admettre des eſprits qui, loin de nous être connus comme penſans, manquent viſiblement d'une condition requiſe pour penſer. Juſqu'à ce que nous ayions commerce avec les eſprits purs, juſqu'à ce que nous ſachions qu'ils penſent réellement, craignons de leur attribuer ce qui n'eſt que dans nous.

On conviendra aſſez en général que les eſprits purs ne peuvent être modifiés d'aucune façon humaine. Cet aveu me ſuffit. La penſée eſt une modification de l'homme. Concluez.

Toutes les opérations de notre ame portent le caractere du corps qui influe ſi fortement ſur elles. Des opérations purement ſpirituelles n'ont pas ce caractere: elles en ont un autre qui nous eſt inconnu à la vérité, mais qu'il n'eſt pas plus légitime de confondre avec celui de notre penſée, que de prétendre que ce ſoit une même choſe d'exiſter avec un corps & d'exiſter ſans corps. Les facultés, dont

des opérations ſi diſſemblables ſont l'exercice, ont la même différence caractériſtique entre elles ; & je la crois plus ſolidement établie que par les dégrés d'une même faculté, dont nous avons vu l'inaptitude à cet effet.

Il ne faut pas ſuppoſer qu'il ſoit néceſſaire d'avoir une idée de l'eſpece des facultés de ces eſprits purs, pour la juger différente de celle des nôtres, ni ſe flatter qu'il ſuffiſe de l'imaginer ſemblable intrinſéquement, & plus parfaite dans la forme, pour s'aſſurer qu'elle l'eſt véritablement. Quant à ce dernier point, l'imagination ne conduit à rien, lorſqu'il s'agit de choſes que l'expérience réelle ne découvre point. Du reſte, je connoîtrois auſſi bien l'eſpece des facultés de l'eſprit pur, que celle des miennes, & je n'en ſerois pas plus ſûr de leur différence ſpécifique, puiſqu'elle réſulte de celle qu'il y a entre ſe modifier dépendamment d'une machine organiſée, & ſe modifier ſans cette machine.

Ce que je propoſois au commencement de ce chapitre ſous la forme d'un ſoupçon & d'une probabilité, devient à préſent une vérité démontrée. La penſée n'eſt pas un produit de l'eſprit ſeul, mais la modification d'un eſprit par le miniſtere organique d'un corps qui lui eſt approprié. Pour nous en mieux aſſurer, analyſons la penſée : réſolvons-la, pour-ainſi-dire, en ſes parties élémentaires.

CHA-

CHAPITRE XLIII.

Suite.

Recherches particulieres ſur l'idée que nous avons de l'intelligence, & les élémens dont elle eſt formée. Ce qu'elle préſente réellement à l'eſprit.

Je m'arrête volontiers aux queſtions intéreſſantes qui ont rapport à mon ſujet. J'inſiſte avec une application & un goût particuliers ſur celles que je crois les plus eſſentielles. La crainte de me tromper, & le reſpect que je dois au public, m'en font un devoir.

Origine de l'idée que nous avons de l'intelligence: élémens dont elle ſe forme.

N'appercevant pas les facultés des Etres en elles-mêmes, nous les ſaiſiſſons par leurs effets. Notre intelligence, quoique notre propre faculté, ne nous eſt connue que par l'exercice que nous en faiſons. Ce ſont ſes actes ſeuls, comme appercevoir, croire, douter, affirmer, nier, & autres, qui nous la manifeſtent. Si nous n'avions jamais exercé notre faculté de penſer, nous ne la connoîtrions pas, & nous la connoiſſons ſelon l'étendue & la proportion de ſes actes. Quand nous aurions le pouvoir d'acquérir beaucoup plus d'idées & de connoiſſances que nous n'en avons acquiſes, nous ne ſentirions pas cette capacité, ou le ſurplus de cette capacité que nous n'avons pas éprouvé. Les actes réfléchis de notre intelligence, ſont les premiers élémens de l'idée que nous avons d'une telle faculté. Conſidérons un inſtant ces actes & leurs appartenances.

J'y apperçois beaucoup de phyſique. Ils ne partent pas de la ſubſtance corporelle, comme de leur

principe productif. A cela près, ils y ſont liés d'une maniere ſi intime qu'ils ne ſe déploient que par ſon concours; de ſorte que l'influence des organes ſur ces actes doit être miſe encore au rang des élémens qui compoſent notre idée de l'intelligence. C'eſt ce qui m'a fait appeller ailleurs les fibres du cerveau, des fibres intellectuelles, c'eſt-à-dire non des fibres qui penſent, mais des fibres qui font penſer l'ame. Elles la font ſi bien penſer, que ſans de tels organes elle ne penſeroit point. La penſée n'eſt pas une opération organique en ce ſens que les organes penſent. Elle l'eſt en ce ſens que la faculté dont elle eſt un acte, eſt miſe en action par les organes corporels.

Pour tout dire en peu de paroles, nous n'aurions aucune idée de l'intelligence, ſi nous n'avions jamais penſé, & nous n'aurions jamais penſé ſans organes.

Qu'on ſe livre aux abſtractions. Que l'on s'efforce de concevoir la faculté de penſer, ſans le rapport de dépendance, ou de correſpondance, qu'elle a avec le corps. On n'y réuſſira pas. Cela n'eſt pas plus poſſible que de faire penſer l'ame ſans l'intervention de la ſeule cauſe capable de la faire penſer.

La penſée eſt une impreſſion des objets extérieurs, reçue dans l'ame à la faveur des ſens, ou une réflexion de l'ame ſur une impreſſion de cette eſpece. C'eſt la loi de l'union harmonique des deux ſubſtances, qu'il ne ſe paſſe rien dans l'ame qui n'ait ſa raiſon dans le plan du cerveau. Le cerveau eſt auſſi néceſſaire à l'ame pour pour penſer, que la faculté même de penſer. L'exercice de celle-ci dépend entiérement de l'autre; & quand la puiſſance n'agit pas immédiatement par elle-même, mais par un moyen, ce moyen eſt auſſi néceſſaire à l'acte que la puiſſance. On pourroit donc définir l'intelligence, la faculté de penſer dépendamment de l'appareil organique du cerveau. Séparez l'ame de cet

organe, elle ne recevra plus d'impreſſions, elle ne réagira plus ſur ces impreſſions, elle ne penſera plus. La penſée n'eſt rien, ſi elle n'eſt pas le réſultat d'une impreſſion des organes ſur l'ame, ou la réaction de l'ame ſur une telle impreſſion, ou le ſentiment de l'une & de l'autre.

Enfin que l'on enviſage le ſujet qui m'occupe ſous toutes les faces imaginables, on reconnoîtra toujours, pourvu qu'on ne s'aveugle pas, que les élémens de notre idée de l'intelligence, ſont les actes de cette faculté, & leur dépendance entiere & néceſſaire de l'organique du corps, auquel ils tiennent auſſi abſolument qu'à leur cauſe productrice, quoique d'une maniere différente; puiſque leur cauſe eſt impuiſſante par elle ſeule, & tout-à-fait inhabile à produire tel effet ſans le miniſtere des ſens.

Ce que notre idée d'intelligence préſente réellement à l'eſprit.

Cette ſeconde conſidération tire de grandes lumieres de la précédente. L'idée que nous avons de l'intelligence, nous repréſente la faculté d'appercevoir, croire, douter, nier, affirmer, & d'avoir toutes les autres ſortes de penſées que nous avons eues. Elle ne nous repréſente pas cette puiſſance ſous une autre forme que celle qu'elle a, & que nous avons éprouvée. C'en eſt une copie fidele, qui rend tous les traits de ſon original, ſans les altérer, ſans y ajouter, ſans en rien retrancher. Indépendamment de l'intuition interne de cette idée qui n'y démêle rien d'étranger aux actes de la puiſſance & à la maniere dont ils ont été produits, ſi elle contenoit autre choſe, d'où lui ſeroit-il venu? L'écho ne répete point des paroles qui n'ont pas été prononcées. Le miroir des eaux n'offre à la bergere qui s'y regarde, que les graces naïves qu'elle a. Ainſi l'idée que nous avons de la faculté de penſer, nous la peint telle préciſément, & de la maniere que

nous l'avons exercée, c'eſt-à-dire comme la puiſſance d'appercevoir, de connoître, de juger, de penſer en un mot par l'intermede d'un corps.

Voyons encore les choſes de plus près, ſi nous pouvons. L'intelligence en elle-même eſt bien la force de produire des penſées. Mais nous ne connoiſſons pas l'intelligence en elle-même. Elle nous eſt notifiée par ſes effets: nous concluons de l'acte à la puiſſance. Si nous voyions l'intelligence en elle-même, cette vue nous y découvriroit non ſeulement les penſées que nous avons eues, mais auſſi toutes celles que nous pouvons avoir, ce qui n'eſt pas. L'idée que nous nous en formons n'eſt pas priſe de ce que telle faculté eſt dans ſoi. Elle ſe compoſe plutôt de ce que ſes actes nous en apprennent, ainſi que je viens de le dire. Dès lors elle nous repréſente moins la faculté de penſer, que les différens produits d'une telle puiſſance. Et dans cette expreſſion *la faculté de penſer*, le mot *penſer* eſt plus clair, que celui de *faculté*, parce que nous penſons & que nous avons le ſentiment de notre penſée. Mais nous n'avons point celui de la vertu par laquelle nous penſons, & d'ailleurs rien ne nous en donne l'idée. Si pourtant cette vertu ſe laiſſe ſaiſir par quelque endroit, c'eſt moins par la maniere dont elle eſt dans l'ame, que par ce qui l'aſſervit au corps pour la production de ſes effets. Toutes ſes opérations portent la marque de cette ſervitude, mieux empreinte que le caractere de l'Etre immatériel de qui elles ſont.

Nous voilà entraînés à une concluſion qui ne ſera peut-être pas du goût de tout le monde, de ceux ſur-tout qui s'en tiennent à une métaphyſique ſuperficielle pour s'épargner la peine d'approfondir. Faute d'obſerver d'une juſte diſtance ce qui ſe paſſe dans notre ame, nous ignorons ce que c'eſt que la penſée, & l'ignorance nous mene à l'attribuer fauſſement aux eſprits purs. Quand on nous parle d'intelligence, nous voudrions pénétrer la ſubſtance même de notre ame, pour y contempler la puiſ-

ſance de connoître : ſouhait chimérique! Et nous négligeons le moyen qui nous fait penſer & connoître : négligence impardonnable!

La penſée nous eſt plus connue comme dépendance du corps, que comme une appartenance de l'eſprit. Prenez garde, je ne confonds pas l'impreſſion organique avec ce qui lui correſpond dans l'ame. L'impreſſion organique, j'entends non ce qui arrive à l'origine des nerfs dans le ſiege de l'ame, mais l'action des objets ſur les ſens, nous eſt plus ſenſible que ce qui lui correſpond dans la ſubſtance penſante. Ce qui correſpond dans l'ame à l'impreſſion organique, ne nous eſt même connu que pour un type de cette impreſſion. Nous ne concevons auſſi la réflexion de l'ame ſur ſes propres opérations, laquelle lui en donne la notion ſentimentée, que comme l'analogue de la réaction des fibres du cerveau, ou de la réſiſtance qu'elles oppoſent, en raiſon de leur inertie naturelle (en tant que matiere), aux impulſions qu'elles reçoivent de la part des objets qui les affectent. De-là, quoique je ne prenne pas le jeu de l'organe pour la penſée de l'ame, tout ce que la notion de la penſée a de poſitif & de réel, tient beaucoup plus au jeu de l'organe, qu'à la vertu de l'Etre ſpirituel. La penſée eſt donc plus connue en tant que dépendance du corps, que comme appartenance de l'eſprit. S'efforce-t-on de la concevoir ſous ce dernier rapport, ſans le premier, on n'y conçoit rien du tout, c'eſt peine inutile. Cela doit être, puiſque par l'union, il n'y a rien dans l'ame qui n'ait ſa raiſon dans quelque impreſſion ſurvenue au *ſenſorium*. Sous l'autre aſpect la choſe change. Quoique le fonds de mon ame, & ce qui conſtitue dans elle ſes facultés, ſoient pour moi des inconnus, il me ſuffit de l'avoir ſentie penſante d'après des impreſſions organiques, d'avoir remarqué qu'à des impreſſions ſemblables répondoient les mêmes penſées, & que des organes ſpécifiquement différens lui impri-

moient des idées avec la même différence entre elles ; il me ſuffit de ne penſer & de ne pouvoir penſer que par le moyen de mon corps. Sans autre addition, comme l'impreſſion organique fait penſer l'ame, ainſi l'idée de cette impreſſion me ſert à concevoir ce qui ſe paſſe dans l'ame en conſéquence, au moins comme un analogue de l'impreſſion.

L'ame a la faculté de penſer : le corps n'a que la propriété de faire penſer l'ame. Il ſemble par-là que l'ame influe plus que le corps dans la formation de la penſée. D'accord. Cependant l'idée de l'intelligence nous préſente plus de phyſique que d'incorporel. J'en ai dit la raiſon. Cette idée eſt copiée non ſur ce qui conſtitue la faculté intrinſéquement, mais ſur ſes actes, & dans ſes actes ce qui appartient à la machine eſt plus ſenſible, plus concevable & mieux conçu que ce qui eſt de l'ame. Je ne dis pas aſſez. Il faut ajouter que c'eſt uniquement par le jeu de la machine que nous conjecturons ce qui arrive dans l'ame. Ici je dis trop : nous conjecturons ſimplement que par l'action du corps ſur l'ame qui n'eſt qu'une tranſmiſſion de l'affection qu'il éprouve, l'ame eſt modifiée d'une certaine façon que nous appellons penſée. Dès-lors l'intelligence, telle que l'idée nous la repréſente, eſt une aptitude de l'ame à être modifiée, ou ſi vous l'aimez mieux, à ſe modifier en ſubſtance penſante par l'action des organes corporels.

Concluſion.

Nous nous ſommes aſſurés qu'il nous étoit impoſſible de rien connoître au-delà de ce qui nous eſt notifié par des idées qui nous viennent des ſens & de la réflexion. L'idée de l'intelligence, puiſée dans cette double ſource, ſoit que l'on remonte à l'analyſe des élémens qui la compoſent, ſoit qu'on en fixe l'enſemble & la complexité, nous la fait toujours connoître pour une faculté qui ne s'exerce

& ne ſe peut exercer que par le miniſtere d'une machine organiſée. Que l'intelligence ne s'exerce pas ſans l'intervention du corps, chacun en a la conſcience intime. Qu'elle ne puiſſe s'exercer ſans un pareil intermede, ce point eſt une conſéquence de l'autre. Il s'agit de l'intelligence telle que nous la concevons, & nous concevons qu'elle dépend néceſſairement du corps quant à ſon exercice. Une faculté qui dans un Etre purement ſpirituel ſe déploie ſans organes corporels, n'eſt donc pas ce que nous comprenons par l'intelligence.

Je n'abonde point dans mon ſens. On me parle de penſée pure, & d'intelligence purement ſpirituelle. Allons à la découverte, pouſſés par le ſouffle de la raiſon. Dans quelques plages qu'il nous conduiſe, il diſſipera les phantômes, & la vérité ſeule ſe montrera. Ainſi la douce haleine des zéphirs délivre l'aurore des ombres qui la dérobent à nos regards.

CHAPITRE XLIV.

Suite.

Qu'il n'y a ni penſée pure, ni intelligence purement ſpirituelle, c'eſt-à-dire une intelligence qui ſe déploie indépendamment d'un corps.

ON ignore ce que ſeroit la penſée, & ſi elle pourroit être ſans le corps. La penſée pure, & l'intelligence purement ſpirituelle, c'eſt-à-dire une intelligence qui ſe déploie ſans organes, ſont des Etres dont nous n'avons pas d'idée.

Le doute eſt une diſcrétion raiſonnable, quand les motifs de crédibilité ſont égaux de part & d'autre, ou quand aucun côté n'en a de ſuffiſans à nous déterminer. Mais lorſque tout porte ici le caractere de l'évidence, & que là on découvre le preſtige de

l'illuſion à la place d'une raiſon ſolide, peut-on reſter indécis? Dès que la penſée eſt conçue ſous la forme d'une modification d'un eſprit par un corps, & que l'examen le plus exact de cette conception en a montré la juſteſſe inconteſtable, c'eſt une néceſſité d'avouer qu'il ne peut y avoir de penſée pure, de penſée qui ſoit la modification d'un eſprit ſeul, ſans l'intervention d'un corps. Dès que l'intelligence eſt conçue comme le pouvoir de penſer par la médiation d'un corps, & que pour mieux ſe convaincre de la réalité de cette idée, on lui a fait ſubir toutes les épreuves imaginables ſans y découvrir aucun indice de falſification, c'eſt le droit de la conviction de ſe dire: Il ne peut y avoir d'intelligence pure, d'intelligence qui ſe déploie indépendamment de tout organe corporel.

Ceux qui nous parlent de penſée & d'intelligence pures, s'entendent-ils bien? Ne veulent-ils pas déſigner par ces expreſſions qui s'excluent, une faculté & un acte très différens de l'intelligence & de la penſée? Je le ſoupçonne, & l'épithete *pure* jointe au mot *penſée* ou *intelligence*, ne me permet pas d'en douter. Ils n'ont point l'expérience, ni conſéquemment la notion d'une penſée pure, mais ils conçoivent bien la penſée de leur ame, qui n'eſt rien moins que purement ſpirituelle. L'épithete *pure*, n'exprime rien de poſitif, rien qui ſoit préſent à leur eſprit, lorſque leur bouche la prononce, ou que leur main l'écrit. Ils la joignent au ſubſtantif *penſée*, pour diſtinguer cette eſpece de penſée incompréhenſible, de celle qu'ils comprennent mieux. Il arrive de-là, & telle eſt leur intention, que de ces deux mots *penſée pure*, non ſeulement le dernier n'a point de ſignification poſitive, mais qu'il ôte encore au premier celle qu'il avoit. Et j'oſe dire que telle eſt l'intention des philoſophes qui les joignent enſemble: car ſi le premier conſervoit ſa ſignification propre, après la jonction, il exprimeroit une penſée connue; & il en doit déſigner une incon-

nue, selon eux. Voilà comme, loin de devenir plus significatif par cette addition, il perd sa signification réelle, & n'en a plus du tout, puisqu'il ne réveille plus aucune idée dans l'esprit. Dans cet état, il n'exprime donc pas une pensée. En effet une pensée pure, une pensée inconnue, une pensée inconcevable n'est pas une pensée: ou bien la pensée de notre ame, pensée connue & concevable, n'en est pas une.

Un même terme peut-il signifier le connu & l'inconnu? L'un détruit l'autre. Les mots ne sont que des signes arbitraires de nos pensées. Qui le nie? Mais ils sont toujours des signes de nos pensées, & par-là incapables de signifier autre chose que les idées de celui qui s'en sert. Ce principe est celui de tous ceux qui ont jamais réfléchi sur l'institution, l'usage & la propriété du langage (*). La prétention est étrange, si elle n'est pas rare! Vouloir que le signe expressif d'une conception telle que la pensée, signifie ce qui n'est pas une telle conception; qu'il signifie la modification d'un esprit opérée par l'entremise d'un corps, & celle d'un autre esprit opérée sans cette entremise, l'idée que l'on a & celle que l'on a pas, quelque chose & le rien!

On ne s'apperçoit peut-être pas qu'en soutenant l'intelligence pure, on convient, malgré soi, qu'il n'y en a point. Convenir que l'intelligence pure n'est pas ce que l'on conçoit seul être l'intelligence, c'est-à-dire la faculté d'avoir des pensées à la faveur des impressions organiques, n'est-ce pas convenir que l'intelligence pure n'est pas l'intelligence, & conséquemment qu'il n'y a point d'intelligence pure?

Toute faculté qui se déploie indépendamment d'un corps n'est point l'intelligence, & ne peut porter légitimement ce nom, parce que la dépen-

(*) Voyez ci-devant Note (a).

dance des organes corporels, entré comme élément compoſant dans l'idée que nous avons de l'intelligence, & dans l'intelligence même (r).

CHAPITRE XLV.

Suite.

L'illuſion des abſtractions tournée en preuve contre ceux qui s'imaginent que l'intelligence abſtractive eſt l'intelligence pure.

Les eſprits vifs qui pénetrent d'abord une démonſtration & toute ſa force, s'étonneront de me la voir retourner de tous les ſens. Si je la tourmente ainſi, c'eſt pour la mieux éprouver. Je cherche à la trouver fauſſe, pour l'abandonner. Non: je ne deſire ni qu'elle ſoit vraie, ni qu'elle ſoit fauſſe. Je veux voir ce qu'elle eſt, & le voir ſi bien qu'il ne me reſte plus aucune ſorte d'inquiétude. Quelque répugnance que j'aie témoignée juſques ici pour les abſtractions, je vais m'y prêter avec une diſcrétion philoſophique, afin qu'on ne me puiſſe rien reprocher. La ſécurité de l'évidence vaut bien que l'on éprouve le menſonge même.

(r) Il ſeroit bien plus expédient de dire & de prouver que le corps ſeul penſe, & que l'homme eſt tout corps. Alors il ſeroit décidé que la penſée étant une modification de la matiere, ne conviendroit pas à la ſubſtance immatérielle.

Je n'ai point de ſyſtême à ſoutenir. Si je crois qu'il eſt impoſſible à la raiſon de ſe démontrer que la matiere ne puiſſe pas penſer. Je crois auſſi impoſſible de démontrer qu'elle penſe. J'ai toujours diſtingué la ſubſtance penſante, de la ſubſtance matérielle, me croyant plus fondé à les diſtinguer qu'à les confondre. Toute ma phyſique des eſprits le prouve. J'agis trop ſincérement avec moi-même, pour ſuppoſer ce que je ne crois pas, afin d'en tirer des conſéquences de prédilection. Je ne me ſuis jamais dit: Je veux prouver cela, cher-

Tant de ſavans nous diſent que Dieu & les anges ſont de pures intelligences, qu'il ſemble raiſonnable, ſinon de ſe rendre à leur ſentiment, au moins d'y entrer pour le reconnoître. Je tâche donc d'abſtraire avec eux la notion que j'ai de la penſée, en la conſidérant ſans relation ni aux objets extérieurs qui agiſſent ſur mes ſens, ni à cette impreſſion ſenſuelle, ni à ſon paſſage dans l'ame: je la fixe comme ſimple modification d'une ſubſtance ſpirituelle. La penſée conçue de cette façon n'a plus de rapport avec le corps; elle convient à l'eſprit pur, puiſqu'elle n'a plus rien de ce qui empêchoit qu'elle ne lui convînt. Voilà un acte de l'intelligence pure...

Illuſion pure! Si je conſidere la penſée, comme ſimple modification d'une ſubſtance ſpirituelle, je ne la conſidere plus comme penſée: car on eſt convenu que la penſée n'étoit pas la modification d'une ſubſtance ſpirituelle ſeule agiſſante. Mon abſtraction, ſuppoſé qu'elle me repréſente quelque choſe, ne me repréſente pas la penſée, mais une modification quelconque d'une ſubſtance quelconque. En ce ſens elle convient à tout eſprit qui peut être modifié, puiſqu'elle énonce l'aptitude ſeule à être modifié, & pas davantage. Une telle préciſion métaphyſique dépouille la penſée de tout ce qui la conſtitue la penſée, pour ne lui laiſſer qu'un rapport vague, tel que celui de modification. Sans

---

chons des principes qui l'appuient. J'examine les principes, ſans m'inquiéter des conſéquences. L'indifférence méthodique ſur ce point, eſt ſelon moi la clé qui ouvre le temple de la vérité. En effet, ſi le principe eſt vrai, eſt-ce à moi de répondre des conſéquences? Ceux-là ſeuls doivent en répondre qui les déduiſent mal.

La matiere ne penſe pas. Je n'ai pas beſoin de la faire penſer, pour ſoutenir, à bon droit, que l'eſprit pur ne penſe point. Et ſi je ne pouvois refuſer la penſée à l'eſprit pur qu'en la mettant, ou la ſuppoſant dans la matiere, j'abandonnerois la theſe, plutôt que de partir d'une ſuppoſition qui me ſemble dénuée de preuves ſuffiſantes.

doute ce rapport convient aux eſprits purs : les eſprits purs peuvent être modifiés. Mais la penſée n'eſt-elle que le ſimple rapport de modification? La penſée eſt une modification, mais une modification d'une eſpece particuliere. Les eſprits purs peuvent être modifiés, mais ils ne peuvent pas l'être de l'eſpece de modification que l'on appelle penſée. Et puiſque j'ai promis de me prêter à l'illuſion des abſtractions, je n'en veux d'autre preuve pour le préſent, que les vaines tentatives faites pour imaginer le contraire. Ne voit-on pas que, ſi l'on parvient à rendre cette eſpece particuliere de modification applicable à l'eſprit pur, c'eſt en en ſéparant tout ce qui conſtitue la penſée?

Un ſentiment confirmé par tous les raiſonnemens employés à le combattre, réunit en ſa faveur les cris du préjugé à la voix de la vérité. La vérité qui l'examine, le juge & l'approuve. Le préjugé qui le combat, ſe confond & s'épuiſe en efforts ſuperflus.

Quoi! Le fruit d'un travail d'eſprit auſſi pénible qu'il le faut pour penſer à l'intelligence abſtractive, ſe borne à prouver, ce que perſonne ne conteſte, que l'eſprit pur a, comme l'ame, la faculté de ſe modifier? ... Rien de plus. Et en cela il n'y a rien de fort ſurprenant. Il le ſeroit davantage que, dans une telle abſtraction, l'intelligence reſtât encore l'intelligence, lorſque l'on en a détaché tout ce qui la conſtituoit telle.

CHAPITRE XLVI.

Suite.

Si les eſprits purs n'ont que des perceptions immédiates, ils ne penſent point. S'ils n'en ont que de médiates, ils ne penſent point. S'ils ont des unes & des autres, ils ne penſent point encore.

Nos idées ſont des types intellectuels : l'étimologie du mot le dit aſſez. Expliquons pourtant l'eſpece de ces types. Repréſentent-ils les choſes mêmes, ou ſeulement leurs apparences ? On l'a décidé, en diſant que nous ne connoiſſons que des qualités. Nos penſées ſont donc des types des impreſſions ſeules que les objets font ſur nous, d'abord ſur nos ſens, puis ſur notre ame par nos ſens. Puiſque nos penſées nous repréſentent la forme ſous laquelle les objets nous affectent, elles varieront avec ces affections, & ces affections reçues originairement dans l'organe doivent varier avec lui. Avec d'autres ſens nous ſerions autrement affectés par les objets. Mais ſi nous n'avions point de ſens, comment nous affecteroient-ils ? Quel homme l'a expérimenté pour nous l'apprendre ? Nous l'ignorons. Notre ignorance montre au moins qu'ils ne nous affecteroient pas de la maniere dont ils nous affectent actuellement. Et ſi la copie intellectuelle de l'affection préſente que nous connoiſſons, eſt la penſée, celle d'une affection inconnue n'eſt pas une penſée. Elle ne le ſera jamais qu'au jugement de ceux qui concevroient qu'une affection connue ſeroit une affection inconnue. Avec de telles gens il ne faut point raiſonner.

J'ignore abſolument par quels moyens les eſprits purs connoiſſent les objets matériels, ou s'ils les connoiſſent immédiatement, & ſans moyen intermédiaire. Que ce ſoit l'un ou l'autre, ils n'en ont toujours aucune connoiſſance analogue à la nôtre, & ne penſent point. Leur moyen de connoître, s'ils en ont un, n'eſt ſurement pas le nôtre; & le nôtre eſt le ſeul moyen de penſer. Ils n'ont pas notre moyen de connoître, puiſque nous leur refuſons un corps. Le corps eſt le ſeul moyen de penſer, puiſque la penſée exprime le rapport des objets avec le corps, ou l'affection qu'il en reçoit. Sans le corps point d'affection organique, ſans affection organique point de type idéal qui l'exprime. Les eſprits purs ne ſont pas affectés par les objets corporels, comme nous le ſommes. Il n'y a peut-être point pour eux d'accidens, comme pour nous. S'il y en a, ils ne ſont certainement pas du même genre que ceux que nous connoiſſons.

Suppoſons que les eſprits perçoivent immédiatement les objets externes. C'eſt un ſentiment aſſez commun: ce n'eſt pas le mien (s). N'importe, je le ſuppoſe. En ce cas, tout eſt vu, tout eſt dit. Nous ſentons que la penſée eſt une perception médiate. S'ils n'ont pas de perceptions médiates, ils n'ont pas de penſées. Et de quoi ſerviroit la penſée à des Etres qui percevroient immédiatement les choſes? Cette imperfection dérogeroit à leur nature. S'ils perçoivent les objets externes ſans moyen intermédiaire, ils liront auſſi dans le fonds de leur être propre, & ils ſe connoîtront tout autrement que notre ame ſe connoît. Elle ne ſe connoît que par réflexion, par l'attention qu'elle prête à ſes modifications. Elle ne ſent point ſes facultés,

(s) On ſent que je me trouve dans la diſpoſition d'eſprit la plus oppoſée en apparence au ſentiment que j'adopte. D'un côté je ne puis me perſuader que la penſée ſoit un mode de la matière; rien pourtant ne prouveroit mieux que les Etres immatériels ne penſent

elle n'en voit que les produits. Les eſprits purs manqueront donc encore de cette autre ſorte de penſée, de la penſée réflexive qui n'eſt qu'une connoiſſance médiate de ſoi-même, de l'eſpece de la nôtre.

Quand les eſprits purs réuniroient les deux ſortes de connoiſſances tant à l'égard d'eux-mêmes, que pour les objets externes, ils ne penſeroient pas encore. Leur connoiſſance immédiate ne ſeroit pas la penſée, puiſque la penſée n'eſt qu'une perception médiate. Leur connoiſſance médiate ne ſeroit pas non plus la penſée ; leur moyen de connoître n'étant, pas ſemblable au nôtre, la connoiſſance qu'il leur procureroit ne porteroit pas le caractere diſtinctif de la penſée : ce qui eſt inconteſtable, tant pour les idées qui nous viennent des ſens, que pour celles que nous donne la réflexion. Car ſi les affections de l'eſprit pur, ne reſſemblent point aux impreſſions que l'ame reçoit, le ſentiment des unes n'aura point de reſſemblance avec celui des autres. Ainſi, dans la ſuppoſition que les eſprits purs ſe connoîtroient médiatement, c'eſt-à-dire par les effets ou les actes de leurs facultés, il eſt prouvé que ces effets ou actes n'auroient rien d'analogue à nos penſées, & par une ſuite néceſſaire que ce qui leur feroit connoître ces effets ou actes, ne ſeroit point une penſée réflexive, comme chez nous.

---

pas. De l'autre, je ne puis croire qu'ils perçoivent immédiatement les objets de leur connoiſſance, ce qui ſeroit encore bien propre à montrer qu'ils ne penſent pas, la penſée n'étant qu'une perception médiate.

CHAPITRE XLVII.

Nouvelle preuve que la faculté de penſer eſt propre de l'ame ſeule, tirée de l'eſpece particuliere des objets ſoumis à ſa connoiſſance.

„ DIEU qui par ſa ſageſſe infinie nous a faits tels „ que nous ſommes avec toutes les choſes qui ſont „ autour de nous, a diſpoſé nos ſens, nos facultés „ & nos organes de telle ſorte qu'ils puſſent nous „ ſervir aux néceſſités de cette vie, & à ce que „ nous avons à faire dans ce monde. Ainſi nous „ pouvons, par le ſecours des ſens, connoître & „ diſtinguer les choſes, les examiner autant qu'il „ eſt néceſſaire pour les appliquer à notre uſage, „ & les employer en différentes manieres à nos „ beſoins dans cette vie. En effet nous pénétrons „ aſſez avant dans leur admirable conformation & „ dans leurs effets ſurprenans, pour reconnoître & „ exalter la ſageſſe, la puiſſance & la bonté de celui „ qui les a faites. Une telle connoiſſance convient „ à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, „ & nous avons toutes les facultés néceſſaires pour „ y parvenir. Mais il ne paroît pas que Dieu ait „ eu en vue de faire que nous puſſions avoir une „ connoiſſance parfaite, claire & abſolue des cho- „ ſes qui nous environnent; & peut-être même que „ cela eſt bien au-deſſus de la portée de tout Etre „ fini. Du reſte, nos facultés, toutes groſſieres & „ foibles qu'elles ſont, ſuffiſent pour nous faire „ connoître le Créateur, par la connoiſſance qu'el- „ les nous donnent de la créature, & pour nous „ inſtruire de nos devoirs, comme auſſi pour nous „ inſtruire des moyens de pourvoir aux néceſſités „ de cette vie. Et c'eſt à quoi ſe réduit tout ce „ que nous avons à faire dans ce monde"....

Quoi-

Quoique le prince des métaphyſiciens modernes ſemble admettre la notion vulgaire des perfections de Dieu, j'ai une ſatisfaction ſécrete à me ſervir de ſes principes pour montrer combien elle eſt illuſoire. J'ai ſaiſi une vérité centrale vers laquelle toutes les autres rayonnent, une vérité démontrable par tout ce qu'il y a de vrai.

Pour juger ſainement de l'eſpece de nos facultés, rien n'eſt plus expédient que de conſulter nos relations diverſes ſoit avec l'Auteur de la Nature, ſoit avec le monde ſenſible. L'hommage que nous devons au Créateur, n'exige point une connoiſſance plus parfaite que celle qu'il nous eſt poſſible d'en tirer de la contemplation des créatures. Elles nous diſent que Dieu eſt & qu'il a tout fait, ſans nous inſtruire de ce qu'il eſt, comment il eſt, ni comment il a tout fait. Le Créateur de nos facultés, en ſait la portée, & n'en exige pas plus qu'elles ne peuvent. Mais s'il nous a donné aſſez de lumieres pour ne le point confondre avec ce qui n'eſt pas lui, en le revêtant des perfections des Etres créés, & pour nous convaincre de ſon élévation infinie au deſſus de la Nature, & de la ſublimité de ſon être incomparable avec l'exiſtence des créatures, & ſi diſproportionné à notre conception, il exige cet aveu. Il ne nous ordonne pas de le concevoir tel qu'il eſt: il nous défend de l'imaginer tel qu'il n'eſt pas.

Loin de nous élever à la contemplation de l'Eſſence Divine & de ſes attributs, nous ignorons même les eſſences & les ſubſtances du monde viſible. Quand nous voulons penſer aux puiſſances, propriétés & conditions des eſprits purs, la lumiere nous manque encore tout-à-coup. Cette impoſſibilité d'atteindre à rien de ce qui eſt au deſſus de l'homme, & hors de ſa portée, eſt une nouvelle preuve bien frappante, que la faculté de penſer eſt propre de l'ame ſeule. Cette faculté s'étend à tout ce qui eſt de ſon ordre, de ſon eſpece, de ſa na-

ture. Si nous n'avons point de commerce avec les eſprits purs, c'eſt que leur nature n'a rien d'analogue à la nôtre. Si nous ne connoiſſons rien d'eux, de leurs états, & de leurs facultés, c'eſt que tout cela ne ſe connoît que par une vertu plus que penſante. Quelle autre choſe peut nous les rendre inconcevables, que ce défaut de rapport entre eux & nous? Ce défaut de rapport ne prouve-t-il pas auſſi la diſſemblance des natures, ainſi que celle de leurs facultés reſpectives? Nous n'avons aucune relation avec le monde purement intellectuel; & nos relations avec celui que nous habitons, demandent uniquement que nous puiſſions connoître les qualités ſenſibles de la matiere, ſeules capables de nous affecter.

L'eſpece particuliere des objets de notre connoiſſance ne doit pas être négligée dans l'appréciation de nos facultés, après ce que l'analyſe des opérations de notre ame nous a appris de l'origine de ſes penſées, & de l'exercice de ſon intelligence.

Les eſprits purs ont-ils plus de commerce avec le monde ſenſible, que nous n'en avons avec le leur? Je ne le penſe pas. Ils ne connoiſſent ni le chaud, ni le froid, ni les couleurs, ni les ſaveurs, ni les odeurs, ni tous les autres accidens de la même eſpece. Connoîtroient-ils des qualités ſenſibles, eux qui n'ont point de ſens? Ils ne connoiſſent donc pas la matiere comme nous la connoiſſons, puiſqu'elle n'a pas avec eux les rapports qu'elle a avec nous, & que nous ne la connoiſſons que ſelon ces rapports. Je ne dis pas ſeulement que les eſprits purs ne ſentent ni le chaud, ni le froid, ni les odeurs, ni les ſaveurs, &c. Je prétends qu'ils ne les connoiſſent pas. Il faut les ſentir pour les connoître: car ce ſont des affections qui ne ſe connoiſſent point intellectuellement, mais ſenſitivement. Un Etre privé d'organes ſenſitifs eſt à l'égard des qualités ſenſibles, comme un aveugle à l'égard des

couleurs. Si les eſprits purs connoiſſent la matiere, ils la perçoivent ſous de tout autres rapports que nous: pour les qualités ſenſibles qui nous affectent, ils ne les connoiſſent point, puiſqu'ils n'en ſont point affectés. Ces qualités que nous mettons dans les corps, par une mépriſe vulgaire, ne ſont réellement ni dans les corps, ni dans notre ame. Ce qu'il y a dans les corps, c'eſt une aptitude à nous affecter de telle maniere: ce qu'il y a dans notre ame, c'eſt une aptitude à être affecté par les corps de cette même maniere, toujours par l'intervention des organes. Quant aux qualités ſenſibles, elles ſont les rapports différens des corps avec notre individu, ou le réſultat de l'action immédiate des corps ſur nos ſens, & médiate ſur notre ame, d'où la ſenſation, puis la perception qui ſuppoſe la premiere. Donc il n'y a qu'un moyen de connoître les qualités ſenſibles, c'eſt de les ſentir.

Les nuances délicates ſont difficiles à ſaiſir ſurtout dans les matieres ſubtiles. Sentir les qualités ſenſibles, eſt-ce préciſément les connoître? Non: mais elles ne ſe connoiſſent pas immédiatement par l'eſprit, ſans quoi on auroit tort de les appeller du nom qu'on leur donne, lequel énonce comme leur diſtinctif, de n'agir immédiatement que ſur les ſens. Elles agiſſent enſuite ſur l'eſprit par les ſens. Cela eſt inconteſtable: il l'eſt auſſi qu'elles n'agiſſent ſur l'eſprit que par les ſens; que l'eſprit ne les connoît pour ſenſibles, qu'en percevant qu'elles ont agi ſur les organes du corps qu'il anime; en d'autres termes, que les corps ont des qualités ſenſibles pour les Etres ſeuls qui en peuvent être ſenſiblement affectés. Je reviens à la comparaiſon employée ci-deſſus. Il n'y a point de couleurs pour les aveugles. Il n'y a point de qualités ſenſibles pour les eſprits purs.

En ſuppoſant que les eſprits purs ont quelque connoiſſance du monde matériel, ſous quelle forme

s'offre-t-il à eux?.. Sans m'en inquiéter je ſuis ſûr qu'il ne ſe fait connoître à eux ſous aucune forme ſenſible, puiſqu'ils n'ont aucune ſorte de ſens. Mettons nous bien dans la tête que la forme ou qualité ſenſible eſt une relation des corps avec notre individu mixte; & qu'elle ne peut être ſentie & connue que par des individus mixtes de la même eſpece que le nôtre.

Tout eſt ſenſible dans les corps... Si cela eſt, les eſprits purs ne connoiſſent point les corps.

Tout, c'eſt-à-dire tout ce que nous connoiſſons de la matiere, eſt qualité ſenſible. Qui empêche que les corps ne puiſſent avoir, avec les eſprits purs, des rapports que nous ne connoiſſons pas, rapports très différens des qualités ſenſibles? L'eſſence de la matiere n'eſt rien de ſenſible. Ce qui, dans la matiere, eſt cauſe des propriétés que nous lui connoiſſons, n'eſt point ſenſible, quoique ces propriétés-là même le ſoient. Nous ſentons l'action des corps, & nous ne ſentons pas ce que j'appellois dans l'inſtant l'aptitude des corps à nous affecter de telle & telle maniere. Que de phénomenes ſenſibles les phyſiciens rencontrent à chaque pas, qui n'ont point de cauſes ſenſibles! Que dis-je? Aucune cauſe n'eſt ſenſible. Les effets ſeuls ſont ſenſibles. Si les cauſes l'étoient, nous aurions des idées claires de cauſalité & de pouvoir intérieur. Ces inconnus ne ſont point à notre portée.

Enumérons tous les effets qui forment le grand tableau de la Nature ſenſible. A chacun répond une cauſe particuliere inſenſible, au moins en ce ſens qu'elle n'affecte pas nos organes. Rappellons-nous toutes les impreſſions que nous avons reçues des corps. A ces impreſſions ſenſibles, répondent auſſi autant de cauſes inſenſibles qui ſont dans la ſubſtance des corps dont l'intérieur nous eſt caché. La connoiſſance des cauſes & des ſubſtances n'eſt point dépendante de la ſenſibilité, comme notre intelligence qui, ſubordonnée en tout au jeu des organes,

ne s'exerce que d'après lui. Cette connoiſſance, pouvant exiſter ſans moyen ſenſitif, convient peut-être aux eſprits purs. Dans cette hypotheſe, ils connoîtroient par exemple la raiſon des qualités ſenſibles, qui eſt dans les corps, ſans connoître les qualités même qui n'y ſont pas: ils connoîtroient ce qui fait que le feu eſt chaud, la glace froide, le jour lumineux, la nuit obſcure, ſans connoître le chaud, le froid, la lumiere, ni les ténebres: ils connoîtroient la cauſe du ſentiment, ſans connoître le ſentiment même: en un mot ils connoîtroient le fonds des ſubſtances, ſans connoître leurs rapports extérieurs. Je leur accorderai de connoître tout ce que nous ne connoiſſons pas de la Nature. Je crois avoir prouvé de mon côté qu'ils n'en connoiſſent rien de tout ce que nous connoiſſons, & par-là j'ai mis une différence ſpécifique entre leur maniere de percevoir le monde matériel & la nôtre (ſuppoſé qu'ils le perçoivent), & conſéquemment entre ce que nous appellons leur intelligence, & ce qui conſtitue la nôtre.

Qu'on ne s'étonne pas de m'entendre dire que les eſprits purs pourroient connoître la cauſe du ſentiment, & ne pas connoître le ſentiment même. Je n'entends pas qu'ils connoîtroient la cauſe du ſentiment, comme productrice du ſentiment. Ils la connoîtroient ſans en conjecturer l'effet, ſans le deviner. Et en vérité, il eſt indevinable pour quiconque ne l'a pas éprouvé. Comment éprouver le ſentiment ſans organe ſenſitif?

La connoiſſance des cauſes n'opere pas plus néceſſairement la connoiſſance des effets, que celle-ci n'opere néceſſairement l'autre; parce que l'effet n'eſt pas plus dans la cauſe, que la cauſe dans l'effet. Les grands mots, & les diſtinctions vulgaires ſur ce point, ſe réduiſent à prouver que la cauſe a dans ſoi ce qu'il faut pour produire ſon effet. Cela même dit que l'effet n'eſt pas dans la cauſe, & que l'on peut connoître l'une ſans connoître l'autre.

L'effet a dans ſoi tout ce qu'il faut pour exiſter, puiſqu'il exiſte ; la cauſe a ce qu'il faut pour produire un pareil effet. Eſt-ce aſſez pour voir la cauſe dans ſon effet, ou l'effet dans ſa cauſe?

Ces ſpéculations nous méneroient trop loin. Il n'eſt pas néceſſaire de les entamer ici. Ce qui importe au ſujet que je traite à préſent, c'eſt l'eſpece des choſes ſoumiſes à l'intelligence, qui doit entrer comme un troiſieme élément dans l'idée réelle de cette faculté; & joint aux deux autres, ſavoir à l'eſpece des actes même de l'intelligence, & à l'influence néceſſaire des organes ſur ces actes, il acheve la conviction. Je ne crains pas que les perſonnes qui auront conſidéré avec moi ce que c'eſt que penſer, quel eſt l'unique moyen de penſer, & de quelle eſpece ſont les objets de la penſée, puiſſent déſormais douter que la penſée ne ſoit une propriété de l'homme ſeul. Tout ce que nous concevons de la penſée ne convient qu'à l'homme: l'homme ſeul a le moyen de penſer: les objets de la penſée ſont à la portée de l'homme ſeul, & tout ce qui n'eſt pas à ſa portée, eſt au-deſſus de la faculté penſante. Donc l'homme ſeul penſe.

CHAPITRE XLVIII.

De la ſpiritualité de Dieu.

TROP de raiſons concourent à établir des différences eſſentielles entre les Etres appellés eſprits, pour ſe refuſer à la force de leur enchaînement, & à l'évidence qu'elles s'entre-communiquement. Quoique l'on diſe, avec raiſon, que Dieu eſt un eſprit, que les anges ſont des eſprits, que l'ame humaine eſt un eſprit, comme j'ai fait voir que le

mot *esprit*, signifioit alors l'immatérialité précise, on n'en peut tirer aucune induction recevable en faveur d'une ressemblance, ou d'une analogie, de nature entre ces divers ordres de substances. Car que les Etres spirituels se ressemblent en cela seul qu'ils ne sont pas matériels, ce n'est rien du tout. Sans donc revenir sur nos pas, les chapitres XXX, XXXI, XXXII & XXXIII sont de ce point un principe qui sera désormais tenu pour inconteſtable.

Veut-on entendre par l'esprit, l'amas des facultés & puissances dont il nous plait de composer l'idée complexe de l'Etre spirituel? En ce cas, il est absolument faux que les anges soient des esprits, & à plus forte raison que Dieu soit un esprit, parce que ni Dieu ni les anges ne peuvent avoir aucune de ces facultés. On les leur accorde gratuitement & en bouleversant toute la jérarchie des Etres. La foule de considérations accumulées ci-dessus pour montrer que les substances créées purement spirituelles, sans organes corporels propres à aider & modifier l'exercice de leurs facultés, ne pensent point dans aucune acception véritable du terme, ont une nouvelle force à prouver que la propriété de la pensée seroit une très grande imperfection dans Dieu. Le Lecteur, s'il prend la peine de résumer seulement les principaux chefs, & d'en faire ici l'application, trouvera que la pensée, considérée en elle-même, ou par rapport à la maniere dont elle se forme, ou par rapport à ses objets, ne peut convenir aucunement à l'Essence Divine. En elle-même, elle est un type, une image, une empreinte de quelque objet, & il n'y a point de telles images dans Dieu. Par rapport à la maniere dont elle s'exerce, le corps est un moyen nécessaire pour penser, il n'y a point d'intelligence pure, & Dieu est l'Etre pur, l'Etre simple par excellence, un Etre qui agit par lui-même, sans aucun moyen quelconque. Quant aux objets de la pensée, elle est bornée à la sphere des choses sensibles, & Dieu ne sent point.

Dieu ne ſent, ne comprend, ni ne connoît. Cependant rien ne lui eſt caché. C'eſt parce que rien ne lui eſt caché, qu'il ne comprend & ne connoît rien, l'intelligence étant une faculté incapable en ſoi d'embraſſer l'univerſalité des choſes. Que dis-je, l'univerſalité des choſes? Elle n'a pas même aſſez d'étendue pour ſaiſir un objet en entier, ſelon tous ſes aſpects, tout petit qu'il ſoit. Je me diſpoſe à examiner en particulier les autres perfections de l'eſprit; mais je n'ai pas beſoin ici de ce détail, pour prononcer avec confiance que l'eſprit dans cette ſeconde acception, n'eſt que l'ame humaine: il ſuffit de réfléchir que nous ne connoiſſons d'autres perfections de l'eſprit, que celles de notre ame. A ce compte, ſi Dieu eſt eſprit, Dieu eſt une ame comme la nôtre.

D'ailleurs je ne penſe pas que l'on prétende déſigner par l'eſprit, la ſubſtance incompréhenſible, le ſujet inconnu & inconcevable, dans qui réſident certaines propriétés, quelles qu'elles ſoient. Outre la vanité d'une pareille prétention, elle ſeroit en pure perte. Bien plus, on ſe mettroit dans l'impoſſibilité de prouver que tous les eſprits ſe reſſemblent. Comment faire voir des ſimilitudes entre des ſubſtances dont on ne peut ſe faire aucune idée? Lorſque je m'efforce d'établir, diſons mieux, de reconnoître les diſparités ſpécifiques naturellement & originairement établies entre les eſprits, je ne vais pas les chercher dans le fonds de leur ſubſtance où il ne m'eſt pas permis de fouiller. En partant d'un point plus près de moi, je veux dire l'eſpece de nos facultés, je parviens plus facilement à mon but. Les ſubſtances ne ſe montrent point elles-mêmes: elles ſe révelent toutefois par leurs attributs, en cette maniere: Quand nous connoiſſons quelques-uns des attributs d'une ſubſtance, nous ne riſquons pas de nous avancer en conjecturant qu'il y a dans la ſubſtance même qui en eſt le ſoutien, quelque choſe qui leur correſpond, & qui eſt né-

ceſſairement du même ordre qu'eux; ſans quoi ils n'auroient point de fondement réel & ſubſtantiel, ce qui répugne. Voilà comme ſans connoître la ſubſtance de mon ame, je juge de ſon eſpece par ſes facultés. Elles m'apprennent toutes qu'elles ſont les facultés d'un Etre mixte, d'un Etre qui n'eſt, ni tout eſprit, ni tout corps, mais mi-parti de l'un & de l'autre, d'une double ſubſtance, ſi vous voulez, ou de deux ſubſtances unies. Or les facultés d'un Etre mixte ne peuvent pas reſſembler à celles d'un Etre ſimple; & deux Etres qui ne ſe reſſemblent point par leurs propriétés, ne ſe reſſemblent point auſſi dans leur ſubſtance qui eſt le ſujet de ces propriétés.

Je reſpecte beaucoup les ſavans qui ont cru, & les docteurs qui enſeignent une eſſence réelle & poſitive commune à tous les eſprits, depuis Dieu juſqu'à l'ame des brutes. Je reſpecte encore davantage mon Dieu. Selon la lumiere qu'il me donne, laquelle je dois ſuivre, je ne puis admettre aucune analogie entre la ſubſtance divine, & les ſubſtances ſpirituelles créées, ſous quelque dénomination qu'on me la préſente, ſoit pour les facultés, ſoit quant au ſoutien ſubſtantiel de ces facultés.

CHAPITRE XLIX.

Des attributs métaphyſiques de la Divinité.

Les attributs métaphyſiques de Dieu, l'aſéité, l'immenſité, la ſimplicité, l'éternité, l'abſolue perfection, & toutes ſortes d'infinité, ſont des négations préciſes des imperfections reconnues dans la créature: ils ne diſent rien de ce que Dieu eſt, mais ils ſont juſtement appliqués à cet Etre ineffable, comme des expreſſions par leſquelles nous

reconnoiſſons que ſon eſſence, infiniment au-deſſus des choſes naturelles, n'eſt limitée en aucune maniere. La vérité de cette application ſe démontre, & a été ſuffiſamment démontrée. J'en rappelle ici le ſouvenir, pour une préparation à ce qui doit ſuivre. J'ajouterai ſeulement que quelques-uns appellent phyſiques, les perfections divines auxquelles je donne le nom de métaphyſiques. Leur raiſon eſt que ces perfections ſe rapportent à la Nature de Dieu conſidérée en elle-meme.

CHAPITRE L.

Des perfections morales attribuées à Dieu.

DIEU eſt-il un Etre moral, ou un Etre ſuſceptible de moralité? En étudiant & combinant les ſentimens des philoſophes ſur ce qui fait la moralité, tant des actions que des caracteres, je les trouve fort partagés ſur les principes qui la conſtituent, & fort d'accord à chercher & prendre ces principes, quels qu'ils ſoient, dans la Nature. Ils parlent, ou de relations, circonſtances & convenances naturelles des choſes, ou d'un ſentiment naturel ſemblable à un inſtinct, ou du droit du plus fort, ou de ſimples conventions arbitraires. En un mot; toutes les regles dont ils ſe ſervent à fixer les idées de bien & de mal, de juſte & d'injuſte, de vertu & de vice, ils les tirent du ſein de la Nature, ſoit de la Nature dans ſa droiture originelle, ou de la Nature dépravée par l'abus de ſa perfectibilité. Cette unanimité ſi parfaite, dans une matiere où la différence des opinions eſt d'ailleurs ſi grande, ne peut être ſuſpecte. Quand il ſeroit encore permis de douter quelle eſt la regle de moralité, au moins il paroît généralement reconnu que l'état moral eſt une apparte-

nance de la Nature, & conſéquemment tout-à-fait au deſſous de ſon Auteur.

Une raiſon tirée du fonds de la choſe ſuffiroit à des perſonnes qui chercheroient ſincérement à ſe défaire de leurs préjugés, ſur-tout d'un préjugé auſſi terrible, devenu tous les jours plus fort par la démangeaiſon violente de prononcer ſur ce que Dieu eſt, jointe à l'impoſſibilité de rien concevoir que d'humain. Quel préſtige aveugle preſque tous les eſprits, & leur fait prendre ce qui eſt de l'homme pour ce qui eſt de Dieu?

Les plus hardis défenſeurs des perfections morales de la Divinité, s'appuient beaucoup ſur ce que Dieu ne fait point de contradictions morales, & qu'il n'en ſauroit faire. Ils ſe perſuadent que ſe conformer néceſſairement aux diſtinctions morales, c'eſt poſſéder dans le ſuprême dégré les perfections du même nom. Ils comparent le gouvernement ſouverain du monde entre les mains de Dieu, à une monarchie dont le chef doué de toutes les vertus fait régner avec lui la juſtice & la bienfaiſance.

Dieu qui a créé l'univers & les Etres qui le compoſent, a créé avec eux leurs relations diverſes, les morales comme les autres. Il ne les contredit point, parce qu'il ne ſauroit être en contradiction avec lui-même. Mais ces relations morales ſont des rapports entre les créatures ſeulement, auxquels elles ſont obligées de ſe conformer; & leur fidélité à les ſuivre, enviſagée ſelon diverſes circonſtances: prend les noms de bonté, ſageſſe, juſtice, & autres vertus morales. Elles ont donc leur principe fondamental dans la Nature créée; ce ſont des perfections diſtinctives de telle eſpece de ſubſtances: elles lui ſont propres, ſans pouvoir convenir à l'eſpece inférieure, aux brutes par exemple, & encore moins à une eſſence auſſi relevée que l'Eſſence Divine.

Dieu ne ſauroit faire de contradictions morales. Il ne ſuit auſſi les relations morales qu'en ce ſens

qu'il en eſt l'Auteur, & que ſon acte qui les a fait exiſter, eſt permanent. De-là on dit très-improprement qu'il eſt obligé de les ſuivre, en ce qu'il ſeroit contradictoire qu'il s'en éloignât. Or cette maniere là-même de s'y conformer, n'a rien d'analogue à la nôtre; & c'eſt la nôtre ſeule qui rend la fidélité à les ſuivre, moralement vertueuſe. Remarquez en outre, que Dieu ne peut pas contredire les relations morales. La liberté de les contredire, ſemble pourtant eſſentielle à la moralité des actions & des vertus. Ainſi ſous quelque aſpect que l'on conſidere la moralité de certaines perfections, comme la juſtice, on trouvera toujours le même réſultat, ſavoir que le principe de moralité eſt dans la Nature créée ſeule; que la moralité eſt une marque de dépendance & d'imperfection; que l'état moral eſt une maniere d'être de la créature, incompatible avec l'indépendance & l'abſolue perfection de Dieu.

Je n'épuiſerai pas ici cette conſidération dont les différentes parties ſe repréſenteront dans la ſuite. J'en ai dit aſſez pour conclurre que Dieu ne peut avoir aucune perfection morale, dans la vraie & unique ſignification du mot.

CHAPITRE LI.

Différence entre les attributs métaphyſiques & les attributions morales.

Les attributs métaphyſiques ſont purement négatifs, au-lieu que les attributions morales expriment des qualités poſitives: car la juſtice & la bonté ſont quelque choſe, ſelon l'idée ſimple que nous avons de ces qualités, & j'ai fait voir que l'infinité ne ſignifioit dans notre bouche que la négation du fini. C'eſt la différence dont je veux parler.

Au premier abord, on doit trouver étrange que je diſe que des attributs qui n'expriment rien, conviennent à Dieu, & que ceux qui expriment quelque choſe, ne lui conviennent pas. Nonobſtant, rien n'eſt plus exact, c'eſt une ſuite de l'incompréhenſibilité de Dieu. Nous pouvons bien dire ce que Dieu n'eſt pas: toutes les expreſſions dont nous nous ſervons alors, lui ſont juſtement appliquées pour le diſtinguer de tout ce que nous concevons. Quand l'orgueil, ou l'indiſcrétion nous portent décider quelles ſont ſes perfections, il eſt néceſſaire que nous les nommions mal, puiſque manquant d'idées qui les offrent à notre eſprit, nous n'avons point de termes qui les déſignent: en les nommant mal, nous attribuons à Dieu des qualités qu'il n'a pas.

CHAPITRE LII.

Conſéquence néceſſaire de cette différence.

UNE ſuite néceſſaire de la différence qu'on vient d'obſerver entre les attributs métaphyſiques, & les attributions morales, c'eſt que les premiers excluent les autres. Dieu n'eſt pas un amas de contradictions. Il le ſeroit, s'il avoit tout ce qu'on lui attribue communément.

Dieu eſt tout-parfait. S'enſuit-il qu'il ait toutes les perfections, tout ce que nous appellons de ce nom? Il s'enſuit plutôt qu'il n'a aucune des perfections humaines, qui loin d'être toutes parfaites, ſont au contraire toutes imparfaites, puiſqu'elles ſont limitées en tout, dans tous les points de leur intenſité & dans tous leurs rapports. Par les attributs métaphyſiques, nous élevons la Divinité au deſſus de l'homme, en niant qu'elle en ait l'imperfection. Par les attributions morales, nous la remettons au

niveau des créatures, en lui donnant leurs propriétés. Perſonne n'oſera nier que la ſageſſe, la juſtice, la bonté, &c. ſoient des qualités humaines, ſelon l'idée que nous en avons. Il faut convenir auſſi qu'on les applique à Dieu, ſelon la même idée, ſi elles conſervent leur ſignification poſitive dans cette application, comme on le prétend. Or cette idée repréſentative de ce qu'elles ſont dans l'homme, & de la maniere dont elles y ſont, les offre dans leur état naturel, & avec leur imperfection métaphyſique. Ainſi il eſt évident que, par ces nouvelles attributions intrinſéquement bornées & imparfaites, on contredit les attributs négatifs des bornes & des imperfections de la créature.

En nommant la Divinité une eſſence infinie, nous ſuppoſons qu'elle n'a point de bornes, autrement qu'elle a la plénitude de l'être. En la nommant un Etre bon & ſage, nous lui donnons les bornes de la ſageſſe & de la bonté, qualités néceſſairement bornées.

L'appeller une ſageſſe infinie, une bonté infinie, c'eſt en faire une créature infinie, puiſque ces qualités morales ſont des qualités créées, ou des créatures. Oui, il eſt tout auſſi inexact de ſuppoſer dans Dieu une ſageſſe infinie, que de le croire une créature infinie. Il y a une égale contradiction de part & d'autre (*).

(*) Voyez au ſurplus le Chapitre XXVI. que celui-ci rappelle naturellement.

CHAPITRE LIII.

Dieu n'est point un Etre intelligent.

De la logique de ceux qui admettent dans Dieu une intelligence semblable en nature à la nôtre.

C'est une logique tout-à-fait commode, mais peu sure, que celle de la plupart de ceux qui prononcent dogmatiquement que Dieu est un Etre intelligent; que son intelligence & l'entendement humain se ressemblent pour le fonds & en nature; que l'un ne differe de l'autre, qu'en ce que l'entendement humain est borné & défectueux, au-lieu que l'intelligence divine est illimitée & exempte de défauts; qu'à la vérité Dieu ne pense pas comme nous, & que nous ignorons la maniere dont se fait son intellection, qu'en un mot sa maniere d'entendre n'est pas la nôtre, qu'il est pourtant une intelligence suprême: car, disent-ils, la cause doit toujours être plus parfaite que l'effet, & il est nécessaire que le principe de toutes choses possede dans le plus haut dégré d'éminence toutes les perfections de tous les Etres; or l'homme est incontestablement revêtu de la faculté de penser, de percevoir, & de connoître: il faut donc de toute nécessité que cette puissance lui soit venue d'un Etre supérieur, qui, étant intelligent lui-même, lui a communiqué l'intelligence. Ils ajoutent que la beauté, la variété, l'ordre & la symmétrie qui éclatent dans l'univers, & sur-tout la proportion merveilleuse avec laquelle chaque chose marche à sa fin, annoncent du dessein & de l'intelligence; que du reste ils ne conçoivent pas qu'une intelligence puisse différer d'une autre intelligence quant à ce qui constitue la nature même de l'intelligence, mais qu'ils trouvent beaucoup

plus de facilité à enviſager la faculté de penſer comme eſſentiellement homogene dans tous les eſprits, commune à tous, à différentes doſes, très bornée dans les brutes, un peu plus étendue dans l'homme, ſupérieure encore dans les anges, & au ſouverain dégré dans Dieu. Enſuite, comme ſi une lumiere intérieure leur révéloit tout-à-coup qu'ils ont trop rapproché deux extrêmes auſſi éloignés que Dieu & l'homme, ils ſe plaiſent à exaggérer la foibleſſe de l'entendement humain. Il fait beau les voir épuiſer tous les lieux communs, & s'appeſantir avec une éloquence prolixe ſur une imbécillité avouée & ſentie de tout le monde, pour nier de l'intelligence divine, tout ce qu'ils ont affirmé de celle de l'homme. Ils appellent cela démontrer l'intelligence infinie de Dieu (*t*). C'eſt ce qu'il faut examiner.

CHAPITRE LIV.

Suite.

J'ENTREPRENDS de prouver que Dieu n'eſt point un Être intelligent, par les conceſſions ſeules de ceux qui ſoutiennent le contraire. Cette méthode fera voir la juſteſſe de leurs raiſonnemens; & l'on ne craindra point de ma part l'illuſion des preuves trop ſubtiles. J'aime mieux trouver la vérité ſur les traces des autres, & la leur faire appercevoir, pour-ainſi-dire, à leurs pieds, que de l'aller chercher par des routes plus difficiles où ils auroient quelque peine à me ſuivre.

Dieu

(*t*) Obligé d'examiner la maniere dont on prétend prouver qu'il y a dans Dieu une intelligence infinie foncièrement ſemblable à la nôtre, j'en rapporte les preuves principales, auſſi ſuccinctement que

Dieu ne penſe pas comme nous : donc il ne penſe pas. Sa maniere de comprendre n'eſt pas la nôtre : donc il ne comprend point.

Il n'y a qu'une maniere de penſer qui eſt la nôtre. Le mot *penſer*, n'exprime rien, s'il n'exprime pas notre maniere de penſer. On a vu ci-devant dans le chapitre XLI & les ſuivans, que notre idée de la penſée étoit priſe uniquement de la maniere dont nous penſions. Par une ſuite néceſſaire, le ſigne de cette idée ne déſigne que cette unique maniere de penſer, & il eſt abſolument inepte à en déſigner une autre. Nous ne connoiſſons que celle-là, & les ſignes de nos idées ſont naturellement inapplicables à des choſes inconnues; on l'a encore prouvé dès le commencement de cette cinquieme partie, & dans la ſuite. Ainſi de ce que ces expreſſions *penſer*, *comprendre*, *percevoir*, *entendre*, & autres, ne conviennent point à Dieu dans aucun des ſens qui nous ſont applicables, il ſuit qu'elles ne lui conviennent point du tout. Avouer que Dieu ne penſe point comme nous, c'eſt donc reconnoître qu'il ne penſe point du tout.

Quand on a analyſé ce que c'eſt que penſer, & qu'après avoir examiné tous les élémens de la penſée, on s'eſt convaincu qu'aucun ne pouvoit appartenir à la Divinité, on ſe contente de conclurre que Dieu ne penſe pas comme nous, ſuppoſant toujours qu'il penſe, prétendant même que ſon intelligence a une reſſemblance fonciere avec la nôtre. La penſée ſera-t-elle donc ſans les élémens qui la compoſent? Un Etre penſera-t-il ſans avoir rien de ce qui fait la penſée? Quelle eſt la raiſon de cette reſſemblance fonciere de deux intelligences, entre

---

je le puis. Elles ne ſont ignorées de perſonne, & un plus grand détail ſeroit ſuperflu. On conſultera les auteurs les plus habiles. Tout ce que j'en dis ici, en eſt extrait.

leſquelles on ne conçoit aucun rapport, aucune proportion, dont enfin l'une ne peut rien avoir de ce qui conſtitue eſſentiellement l'autre ? Je ne compte pas que l'on me réponde.

CHAPITRE LV.

Suite.

Nous ignorons la maniere dont ſe fait l'intellection de Dieu : donc il n'y a point d'intelligence dans Dieu.

Nous ignorons la maniere dont ſe fait l'intellection de Dieu ; mais nous croyons bien qu'elle ne ſe fait pas comme la nôtre : donc elle ne ſe fait d'aucune maniere ; donc il n'y a point d'intellection dans Dieu. En effet qui n'a point le ſeul & unique moyen d'intelligence, n'a point non plus l'intelligence. Ceci rentre dans le chapitre précédent. Mon deſſein n'eſt pas auſſi de l'enviſager ſous cet aſpect. Je paſſe à une autre conſidération.

Comment accorder le ſentiment ordinaire avec l'incompréhenſibilité de Dieu & de ſes attributs divins ? Je conçois ce que c'eſt que mon intelligence, j'ai l'idée de ma penſée. Dès lors je conçois le fonds de toute intelligence qui reſſemble naturellement à la mienne, & ſi telle eſt l'intelligence de Dieu, elle ne m'eſt plus incompréhenſible.

Dira-t-on que l'intelligence divine ne nous eſt pas incompréhenſible en tout ; qu'elle ne l'eſt pas quant à ſon eſſence, par quoi elle reſſemble à la nôtre, mais quant à ſon infinité, en quoi elle differe de toutes les autres ?..

J'avoue de bonne foi que cette façon de raiſonner me paſſe. Comme je l'entends, ce ſeroit une abſurdité. Si elle eſt fondée en raiſon, je dois plaindre mon aveuglement, & demander au pere des

lumieres qu'il daigne m'éclairer. Pour le préſent, je juge que toute perfection divine eſt auſſi incompréhenſible quant à ce qui la conſtitue, que dans ſon infinité. Son eſſence même n'eſt-elle donc pas infinie? Ne l'eſt-elle pas néceſſairement? N'eſt-ce pas par ſon eſſence que l'entendement de Dieu eſt infini, s'il a une telle faculté? Qui pourra comprendre une eſſence néceſſairement & intrinſéquement infinie, ſans en comprendre l'infinité? Concevra-t-on partiellement une eſſence très-ſimple? Et puis, on convient que nous ignorons la maniere dont ſe fait l'intellection de Dieu. Nous ne l'ignorerions pas, ſi nous connoiſſions l'eſſence de cette intellection. Rien n'eſt plus près de ſon eſſence, que la maniere dont l'intellection ſe fait. Cette maniere eſt ce qui la conſtitue telle: ſon eſſence eſt auſſi ce qui la conſtitue telle, ou ce par quoi elle eſt ce qu'elle eſt. S'il nous étoit poſſible de comprendre l'eſſence des perfections divines, jamais on ne les auroit confondues avec les qualités de l'homme. Quand on ignore comment elles ſont, on ſait bien moins ce qu'elles ſont. Ou pour mieux dire, Dieu nous eſt également incompréhenſible en tout. Il ne donne pas plus de priſe à notre conception par l'eſſence de ſes attributs, que par leur infinité. Ce qu'ils ſont dans lui ne reſſemble pas davantage à ce que ſont nos propres facultés, que ſon infinité ne reſſemble à un être auſſi borné que le nôtre.

CHAPITRE LVI.

Suite.

Nier de l'intelligence divine tout ce qui l'on fait de l'intelligence, ce n'eſt pas démontrer que Dieu a une intelligence infinie.

LA maniere dont on croit prouver que Dieu a une intelligenee infinie, ſeroit auſſi eoneluante à démontrer que Dieu eſt une matiere infinie. On entre dans l'énumération de tous les vices de l'intelligenee humaine, & après avoir très bien prouvé que Dieu eſt exempt de tous ces défauts, on eonclut hardiment que Dieu a une intelligence illimitée, ſans aueune des imperfections de la nôtre. Je n'ai qu'à détailler de la même façon toutes les imperfections de la matiere, & après avoir fait voir qu'elles ne peuvent ſe trouver dans Dieu, j'aurai prouvé que Dieu eſt une matiere illimitée, exempte des vices de la ſubſtanee matérielle que nous eonnoiſſons. Mon raiſonnement eſt de la même eſpeee que l'autre. Si l'intelligence, faculté humaine qui découle de la nature d'un Etre mixte appellé l'homme, dépouillée par une ſimple négation de tout ee qu'elle a d'humain & de borné (e'eſt-à-dire de tout ce qu'elle eſt, ear elle eſt toute humaine & toute bornée) peut devenir un attribut divin; pourquoi la matiere, dépouillée par une ſemblable privation verbale, de toute ſon imperfection métaphyſique, ne pourroit-elle pas être un ingrédient de l'Eſſence Divine?

Tout eſt égal de part & d'autre: ou au moins la diffˊérenee eſt à négliger, parce que toutes les créatures ſont à une même diſtance de Dieu. L'intelligence ne convient pas à Dieu par elle-même,

puiſqu'il en faut nier tout ce que l'on en ſait, pour la lui appliquer : elle lui convient ſeulement par l'infinité où on la porte. La matérialité conviendra de meme à Dieu, non par elle-même, mais par ſon infinité prétendue.

Tout ce que l'on alléguera pour faire ſentir le défaut du dernier argument, ſe retorquera toujours avec raiſon contre le premier. Il y a de la contradiction à ſuppoſer la matiere infinie, parce que la matiere eſt une créature eſſentiellement bornée. Y en a-t-il moins à imaginer l'intelligence ſans bornes ? L'intelligence eſt une faculté créée. Dieu ne peut être matériel en aucun ſens, parce que cela ſeul d'être matériel, ſeroit une imperfection dans Dieu. L'intelligence étant une eſſence créée, cela ſeul d'être intelligent, ſeroit également une imperfection dans la Divinité.

CHAPITRE LVII.

Suite.

Nier de l'intelligence divine tout ce que l'on ſait de l'intelligence, c'eſt affirmer qu'il n'y a point d'intelligence dans Dieu.

ON ne conçoit pas qu'une intelligence puiſſe différer d'une autre intelligence en ce qui conſtitue l'intelligence. Je ne conçois pas davantage qu'un homme puiſſe différer d'un autre homme quant à ce qui fait l'homme. Suppoſé donc que je rencontre un Etre, de qui je ſois contraint de nier tout ce que je connois de l'homme, & en quoi je fais conſiſter la nature humaine, je n'héſiterai pas à aſſurer que cet individu n'eſt point un homme. Quand même je me tromperois ſur le conſtitutif de l'homme, il ſeroit toujours vrai que cet Etre étranger n'ap-

partiendroit point à l'humanité, parce que ce mot n'exprime que l'humanité ſelon l'idée que je m'en ſuis faite. Autrement il ſeroit homme ſans être homme. Il ſeroit homme par l'hypothèſe. Il ſeroit homme ſans être homme, n'ayant rien de ce que repréſente mon idée de l'homme.

Soyez conſéquent. Vous ne concevez pas qu'une intelligence puiſſe différer d'une autre intelligence en ce qui conſtitue l'intelligence. Donc une faculté dont vous êtes forcé de nier tout ce que vous ſavez de l'intelligence, n'eſt point véritablement une intelligence. Ce que vous connoiſſez de l'intellection de l'homme forme toute votre idée de l'intelligence, & toute la ſignification du ſigne de votre idée. Il faut donc abſolument qu'une faculté incompréhenſible dont vous devez nier tout ce que vous repréſente votre idée de l'intelligence, & tous les ſens dont le mot qui l'exprime eſt ſuſceptible, ne ſoit point l'intelligence. Si elle l'étoit, elle ſeroit une intelligence ſans intelligence. Elle ſeroit une intelligence par la ſuppoſition. Elle ſeroit une intelligence ſans intelligence, puiſqu'elle ne ſeroit rien de ce que vous entendez par l'intelligence.

Malgré vos ſubtilités, cette expreſſion n'a de ſens, que ceux qu'elle tire de la notion que vous vous êtes faite d'une telle puiſſance de votre ame. Vous les excluez tous, pour la tranſporter à Dieu. Signifie-t-elle un attribut divin, lorſqu'elle n'a plus de ſignification? Non aſſurément: mais ce que vous nommez alors intelligence divine, eſt un pur néant d'intelligence.

L'empire du préjugé eſt grand: il eſt tyrannique. Ce Protée à cent formes ne ſouffre point de joug. Lorſque la raiſon le preſſe, il change de figure pour échapper à ſes pourſuites. J'ai dit que le ſigne expreſſif de l'intelligence, telle qu'elle nous eſt connue, employé pour déſigner une faculté incompréhenſible qui n'étoit point l'intelligence de l'eſpece que nous concevons, reſtoit abſolument vuide de

ſens, perdant ſa ſignification propre, ſans qu'elle fût remplacée par une autre : il perd ſa ſignification, puiſqu'il n'eſt applicable à cette faculté dans aucun des ſens qu'il a ; elle n'eſt point remplacée par une autre, puiſque l'incompréhenſible n'offre rien à l'eſprit. Ce ſigne, réplique-t-on, a pourtant quelque ſens dans ſon application à la Divinité. Et quel eſt-il ? Le voici : On entend par intelligence divine un attribut de Dieu, diſtingué de ſes autres perfections...

Fort bien. L'intelligence de Dieu n'eſt ni ſa bonté, ni ſa juſtice, &c. Eſt-ce là donner un ſens poſitif au mot *intelligence* ? Vous dites cè qu'elle n'eſt pas. Il faudroit expliquer ce qu'elle eſt, pour donner un ſens réel à l'expreſſion dont vous vous ſervez à la déſigner. Si vous ne la concevez pas, vous n'avez garde d'expliquer ce qu'elle eſt. Ajoutez que, ſi vous ne la concevez pas, elle n'eſt point l'intelligence ; car enfin ce mot exprime ſeulement la faculté de penſer que vous comprenez (*).

CHAPITRE LVIII.

Suite.

S'il y a une une intelligence infinie, il n'y a point d'autres intelligences qu'elle : s'il y a des intelligences finies, il n'y a point d'intelligence infinie.

On devroit ſe défier de la facilité que l'on trouve à imaginer l'intelligence, ſous l'idée d'une faculté homogene commune à tous les eſprits, à différentes

(*) Voyez encore ci-devant page 123, où je parle de l'inexactitude qu'il y a, ſelon moi à admettre pluſieurs attributs dans Dieu, laquelle ſera plus amplement développée dans la ſuite.

doſes, bornée dans les eſprits créés, & illimitée dans l'eſprit créateur.

L'infini remplit ſeul ſon ordre: rien ne lui reſſemble: rien n'en approche. S'il y a une intelligence infinie, elle eſt ſeule, & il ne peut y avoir d'autres intelligences qu'elle. S'il y a des intelligences finies, il répugne qu'il y ait une faculté infinie qui leur ſoit ſemblable en nature.

La queſtion ſe réduit à ſavoir ſi l'intelligence peut ſe trouver infinie dans un Etre, & finie dans pluſieurs autres. Je la ſuppoſe infinie dans Dieu: elle l'eſt par ſa nature. Si elle l'eſt par ſa nature, qu'on me diſe pourquoi elle n'eſt que finie dans les ames humaines. On répondra peut-être que Dieu limite leur entendement. Quelle puiſſance eſt capable de limiter une eſſence infinie par ſa nature? Renverſons les termes. Notre entendement eſt fini & néceſſairement fini. Dites-moi à préſent comment une conception ſemblable en nature à une conception néceſſairement finie, peut ſe trouver élevée à l'infinité dans Dieu. Qui eſt ſuſceptible de l'infinité, ſinon l'infini ſeul? Qu'eſt-ce qu'une qualité capable de monter juſqu'à l'infini dans une ſubſtance, & qui reſte infinie dans pluſieurs autres?

Les contradictions ſe montrent de toutes parts à meſure que j'avance dans l'examen de la notion vulgaire que les hommes ſe ſont faite de l'Etre ſuprême. Suivant cette notion, l'intelligence eſt à la fois & de ſa nature, finie, infinie, ni finie, ni infinie, mais indifféremment ſuſceptible de l'un ou de l'autre accident: car l'infinité n'eſt qu'un accident, ſelon le même ſyſtême. Dans Dieu elle eſt infinie de ſa nature. Dans les eſprits créés elle eſt d'une nature finie. En ſoi, elle n'eſt naturellement ni bornée, ni infinie, mais elle peut devenir l'une ou l'autre, ſelon le ſujet où elle réſidera. Voilà certainement un ſyſtême bien merveilleux, & très propre à accorder les contraires. Je n'en oſe pas dire davantage, quand on m'aſſure de plus que l'intelli-

gence, ici d'une nature illimitée, là d'une nature finie, en ſoi néanmoins ni bornée, ni infinie, mais propre à exiſter ſans bornes ou avec des bornes, eſt encore par-tout d'une nature ſemblable. C'eſt le comble du prodige, ou de la contradiction.

CHAPITRE LIX.

Suite.

Comparaiſon dont on peut s'aider à imaginer une différence de nature entre l'intelligence humaine, & ce que l'on appelle l'intelligence divine.

SUPPOSONS d'abord deux étendues matérielles: l'une bornée, l'autre infinie. Dans cette hypotheſe, toute vaine qu'elle eſt, il n'y a de diſtinction entre les deux étendues, que celle du fini à l'infini.

Rectifions la ſuppoſition. Que l'étendue finie reſte matérielle: ce ſera, ſi vous voulez, la ſurface d'un corps limité par ſes dimenſions, ou la diſtance d'un corps à un autre corps. Que l'étendue infinie ſoit une étendue ſans corps, l'eſpace pur & infini, l'immenſité de Dieu, telle que d'illuſtres philoſophes l'ont conçue. N'y aura-t-il plus alors entre ces deux étendues, que la différence du fini à l'infini? Sans-doute il y en aura une autre plus intime, fondée ſur la nature ſpécifiquement diſſemblable des deux étendues, totalement indépendante des bornes de l'une comparées à l'infinité de l'autre, telle enfin qu'on l'admet entre le corps & la ſubſtance incorporelle. Cette différence eſt un modele de celle que je conçois entre l'entendement humain & ce que l'on appelle l'intelligence divine: différence non plus grande, mais plus intime que la diverſe extenſion de ces qualités, en ce qu'elle découle de leur eſſence même, & pourroit ſubſiſter ſans que

l'une des deux fût infinie, comme il y a une distinction eſſentielle entre le corps & l'eſprit, ſans qu'aucune de ces ſubſtances ſoit illimitée.

Ceux qui ne veulent pas reconnoître la faculté de penſer pour un attribut de la matiere, en font une perfection de Dieu. Selon eux, il y a donc plus de différence entre deux créatures, qu'entre Dieu & l'homme ; apparemment parce que toute la Nature créée compoſe un même ordre, l'ordre des choſes finies, au-lieu qu'aucune ſorte de catégorie ne peut comprendre le fini & l'infini, pas même la dénomination de l'être (*).

M'objectera-t-on, pour infirmer la comparaiſon des deux étendues, l'une matérielle & l'autre immatérielle, que l'immenſité de Dieu dans le ſens de Newton & de Clarke, n'eſt pas, à proprement parler, une étendue, de la maniere que nous concevons cette propriété du corps. Je le veux. Auſſi l'intélligence divine n'eſt pas, à proprement parler, une intelligence, de la maniere que nous concevons cette faculté de notre ame.

On ajoutera qu'il ne ſauroit y avoir d'étendue immatérielle, & que l'eſpace pur eſt quelque choſe d'une nature entiérement différente de l'étendue. J'en ſuis toujours d'accord : on ne peut mieux prouver ce que dis, ſavoir qu'il n'y a point d'intelligence divine, & que l'on nomme ainſi, faute d'un terme convenable, une perfection d'une nature entiérement différente de l'intelligence.

(*) On le verra inceſſamment.

Objection.

„ *Vous avez ſouvent employé vous-même ces expreſſions:*
„ *L'intelligence divine... L'intelligence infinie...*
„ *L'Etre infiniment intelligent... &c. Etoient-elles*
„ *donc vuides de ſens dans votre bouche?*"

Réponse.

J'avois répondu avant qu'on me le demandât, en diſant que ces façons de parler ne ſignifioient rien, ou qu'elles exprimoient mal les attributs de la Divinité. Elles ne ſignifient rien de poſitif. Jamais je n'ai prétendu exprimer par elles, une perfection de Dieu que je conçuſſe ſemblable pour le fonds à mon entendement, très perſuadé que le fonds de mon intelligence ſeroit une imbécillité dans Dieu. Ayant entrepris d'expoſer mes doutes ſur un préjugé preſque univerſel, qui fait imaginer les perfections de Dieu de la même nature que les vertus de l'homme, parce qu'on ſe ſert des mêmes termes pour les déſigner, je n'aurois pu me faire entendre ſans adopter en apparence le langage vulgaire. Du reſte l'Etre dit infiniment intelligent eſt, dans mon entente, un Etre non-intelligent. La propriété de l'Eſſence Divine (que l'on me paſſe encore cette expreſſion humaine) en vertu de laquelle je crois que rien n'eſt caché ni inconnu à Dieu, ne ſauroit ſe nommer une intelligence infinie: non que l'infinité ne convienne à Dieu, mais parce qu'elle ne convient nullement à l'intelligence. Tant que l'on aura la même diſcrétion que moi ſur cet article, on ne riſquera pas de déifier les facultés de la créature.

CHAPITRE LX.

Suite.

Des vains efforts que l'on fait pour expliquer ce que l'on entend par l'intelligence divine.

Il eſt prouvé que Dieu n'a ni intelligence ni connoiſſance, par la maniere même dont on croit expliquer l'intelligence & la connoiſſance infinies.

DIEU ſait tout, parce qu'il a tout fait. Il voit tout dans lui, par la néceſſité de ſon être. Le paſſé, le préſent & le futur ſont à découvert devant lui. Il remplit tous les temps & tous les lieux; ou plutôt, tous les temps ne ſont pour lui qu'un ſeul inſtant : tous les lieux un ſeul point : la connoiſſance de toutes choſes une ſeule idée, &c....

Si ce début magnifique avec tout ce qu'on pourroit y ajouter, eſt la négation préciſe de l'intelligence & de la connoiſſance, il prouve, je crois, que Dieu ne comprend point, que Dieu ne connoît point. Reprenons.

„ *Dieu ſait tout, parce qu'il a tout fait.*"

Dieu ſait tout? Mais l'intelligence, faculté bornée de ſa nature, n'atteint pas l'univerſalité des choſes. Ce n'eſt donc pas en vertu d'une intelligence que Dieu ſait tout.

La toute-ſcience eſt pour nous une incompréhenſibilité. Dire que Dieu eſt infiniment intelligent; parce qu'il ſait tout, c'eſt expliquer l'incompréhenſible par l'incompréhenſible, c'eſt le rendre plus ténébreux, s'il pouvoit le devenir. De plus la toute-ſcience nous étant incompréhenſible, quel ſens attacher à ce mot? Un ſens privatif d'une ſcience bor-

née comme la nôtre. Donc la toute-ſcience n'eſt pas une ſcience: car nous n'entendons par ce mot que la ſcience telle qu'elle exiſte parmi les hommes, & il n'y en a point d'autre.

Dieu ſait tout parce qu'il a tout fait? Il ne ſait donc pas comme nous. Il ne ſait donc pas. Savoir n'eſt pas connoître les choſes par la force créatrice qui les a produites, c'eſt les connoître par un moyen ſcientifique, tel que la faculté de penſer. Qu'eſt-ce donc que connoître les choſes par la force créatrice qui les a faites? Ce n'eſt pas les connoître. Nou, la connoiſſance n'eſt pas d'une nature ſi relevée.

Ainſi l'univerſalité de la ſcience prétendue de Dieu, & le principe de cette ſcience univerſelle, démontrent ſuffiſamment que ce n'eſt point une ſcience.

„ *Dieu voit tout dans lui par la néceſſité de ſon être.*"

Voir tout dans ſoi par la néceſſité de ſon être? Cela n'appartient point à l'intelligence. On diſpute encore ſi nous voyons les objets dans eux, ou dans Dieu, ou dans le milieu de notre connoiſſance, c'eſt-à-dire nos ſens? Mais tout le monde convient que l'intelligence n'eſt pas la faculté de voir tout dans ſoi par la néceſſité de ſon être.

Il ne ſuffit pas de feindre une façon de connoître oppoſée à la nôtre, pour la ſuppoſer légitimement dans Dieu. Ne ſoyons pas ſi précipités dans nos jugemens. Commençons par examiner ſi *voir*, *ſavoir*, *connoître*, *comprendre*, ſont des propriétés qui ne répugnent point à l'Eſſence Divine. Voyons enſuite ſi la maniere dont nous les ſuppoſons dans Dieu, n'eſt pas excluſive de ce qu'elles ſont, ſuivant l'idée que nous en avons extraite de la contemplation des créatures. Toute notre éloquence ne ſera qu'un vain ſon, avant que nous nous ſoyons aſſurés de ces deux points; & leur examen m'a conduit à conclurre que Dieu n'avoit ni connoiſſance, ni intelligence.

Dieu voit tout dans lui ? Comment l'y voit-il ? Eſt-ce comme faiſant partie de ſa ſubſtance, ou comme un ſimple accident ? Ni l'un, ni l'autre. Cependant tout eſt dans Dieu, puiſqu'il l'y voit. Comment y eſt-il ? Eminemment, répond le ſcholaſtique. Eminemment ? Ce mot eſt beau, mais où en eſt le ſens. Voilà bien des queſtions ! Tout eſt éminemment dans Dieu : cela ſignifie que tout n'y eſt pas formellement, mais d'une maniere virtuelle, potentielle & toute-parfaite. Je vous demande des choſes : vous me dites des mots. Il faut bien m'en contenter. Je n'ai pas de peine à croire que la matiere n'eſt pas formellement dans Dieu. Vous convenez auſſi que mon intelligence n'eſt pas formellement dans Dieu : ou bien, que Dieu ne comprend pas formellement, qu'il comprend éminemment, virtuellement, potentiellement. N'eſt-ce pas avouer en termes détournés, pour ne rien dire de plus, qu'il ne comprend pas du tout.

„ *Le paſſé, le préſent, le futur ſont à découvert*
„ *devant Dieu.*"

Le paſſé n'eſt plus pour nous : tout le paſſé même n'a pas été pour nous : la portion que nous en avons vue eſt bientôt effacée de notre ſouvenir. Le préſent nous échappe. Le futur n'eſt pas encore, & peut-être ne verrons nous pas le jour de demain. Je conçois cette vérité, & ne puis me la diſſimuler, toute affligeante qu'elle eſt pour un Etre qui, dans l'accès d'une folle ambition, voudroit occuper tous les points de la durée, s'il ne ſentoit l'abſurdité d'un pareil ſouhait. Mais que le paſſé (*), le préſent & le futur ſoient éternellement préſens à l'intelligence divine, ce ſont encore de belles paroles auxquelles on ne conçoit rien, & qui probablement ne paroiſſent ſi magnifiques, que parce qu'elles

(*) *Eſſai philoſophique concernant l'Entendement humain.* Liv. IV. Chap. I.

contrediſent ce que l'on conçoit. L'intelligence n'eſt pas une faculté qui offre à l'eſprit tous les temps comme l'inſtant préſent.

„ *Dieu remplit tous les temps & tous les lieux; ou plu-*
„ *tôt, tous les temps ne ſont pour lui qu'un ſeul in-*
„ *ſtant: tous les lieux un ſeul point: la connoiſſance*
„ *de toutes les choſes une ſeule idée. &c.*"..

On pourra accumuler ainſi contradictions ſur contradictions, en niant tout ce que l'on ſait de la foibleſſe de l'entendement humain qui conçoit le temps comme une durée ſucceſſive, ce jour auquel nous vivons n'étant ni celui d'hier, ni celui de demain; qui ſe repréſente l'eſpace comme diviſible & diviſé, en conſidérant que le lieu où Rome exiſte, n'eſt ni le lieu où Lisbonne s'eſt vue engloutie, ni celui où Amſterdam s'éleve comme une autre Tyr; qui croit enfin que la connoiſſance eſt la perception de la liaiſon & de la convenance, ou de l'oppoſition & de la diſconvenance qui ſe trouve entre deux idées; d'où il eſt évident que trois idées au moins ſont néceſſaires pour conſtituer la connoiſſance, ſavoir deux idées que l'on compare, & une troiſieme qui ſoit la perception de leur rapport (*).

Il y a de la contradiction dans les termes, à dire que tous les temps ne ſont qu'un moment, & tous les lieux un ſeul lieu. C'eſt vouloir qu'une partie ſoit le tout.

La connoiſſance de toutes les choſes ſuppoſe toutes les idées, & les perceptions de tous leurs rapports. Donc ſi Dieu a la connoiſſance de tous les choſes, il a toutes les idées. Donc s'il n'a qu'une ſeule idée, il n'a pas toutes les connoiſſances: car une ſeule idée n'eſt pas toutes les idées.

Que dis-je? J'ai démontré dans deux chapitres particuliers (†) qu'il y avoit bien des objets que l'idée ne pouvoit atteindre. Or ſi l'idée ne peut

(†) Ci-devant Chap. XXXVII. & XLVII.

embraſſer l'univerſalité des choſes, ce que l'on voudroit appeller une idée univerſelle n'eſt pas une idée, & la connoiſſance ſuppoſée de toutes les choſes n'eſt pas la connoiſſance.

Peut-être que je m'efforce inutilement de diſſiper les illuſions que nous nous faiſons à nous-mêmes en prenant des ſons pour des réalités. On diroit que nous avons intérêt à faire ſemblant de ſavoir ce que nous ignorons, en prononçant des paroles que nous avons dépouillées de toute ſignification? Dieu nous ſaura-t-il gré de mal exprimer ſes divines manieres d'être, de confondre pour cet effet toutes les notions & tous leurs ſignes juſqu'à les rendre intelligibles, & de les lui appliquer dans cet état. Dieu s'éleve au deſſus de la Nature. Il n'en a point les imperfections: il n'en a point auſſi les perfections. Il a plus que celles-ci, & plus que l'exemption de celles-là.

Je demande à ceux qui appliquent ſi aiſément le ſon de ces quatre ſyllabes, *connoiſſance*, à Dieu & aux eſprits finis, s'ils lui conſervent le même ſens dans cette double application. Les uns diſent oui, les autres non.

Les premiers, s'ils veulent bien être conſéquens, conviendront que la connoiſſance divine & la connoiſſance humaine ne different que par l'accidentel de la connoiſſance, & regarderont comme l'accidentel de la connoiſſance, d'être divine ou humaine. Ils prétendent en effet que „ ſi le mot „ *intelligence* ſignifie quelque choſe, lorſqu'on l'ap„ plique à Dieu, il doit ſignifier une intelligence „ ſemblable à la nôtre pour le fonds, mais illimitée „ & exempte de tout défaut." Et ils ajoutent que „ l'on peut, & que l'on doit même lui appliquer „ ce qui appartient aux intelligences que nous con„ noiſſons, en tant qu'intelligentes." (*) Je les prie de

(*) Voyez une note que le Traducteur des *Eſſais ſur l'Entendement humain*, de D. Hume, a miſe à la fin de l'onzieme Eſſai.

de considérer d'abord que le fonds de notre intelligence est nécessairement limité, métaphysiquement imparfait & défectueux. Cela étant, ils me feront plaisir de m'expliquer comment une intelligence illimitée & exempte de tout défaut, est semblable à notre intelligence pour le fonds. Qu'ils examinent ensuite ce qui appartient à notre intelligence en tant qu'intelligence: ils trouveront que notre intelligence comme telle, est la faculté de connoître dépendamment des organes corporels. Qu'ils tâchent de faire convenir cette dépendance à quelque puissance d'un Etre qui n'est point uni à un corps.

Pour ce qui est de ceux qui préferent de dire que ce mot *connoissance*, est appliqué à Dieu dans un autre sens qu'à l'homme, je desirerois qu'ils me fissent comprendre cet autre sens. Et je m'assure qu'au lieu de me l'expliquer, ils se convaincront aisément que ce terme ainsi dénaturé nie précisément ce qu'il signifioit dans le sens propre. Ils signifioit la connoissance, & il en désigne à-présent la négation. Nous sommes tous d'accord; nous disons tous la même chose, eux en affirmant que Dieu connoît autrement que nous, & moi en disant que Dieu ne connoît point, puisque connoître autrement que nous, c'est ne point connoître; comme la matiere différente de ce qu'elle est, n'est point la matiere.

CHAPITRE LXI.

Suite.

De la différence qu'il y a entre ces deux expressions: Ne rien ignorer, & savoir tout.

POUR attribuer à Dieu la connoissance dans un autre sens & d'une autre maniere qu'elle est dans l'homme, il faut concevoir cette nouvelle maniere

de connoître, ſans quoi on ne lui attribue rien. Si on en a l'idée, on ne doit pas ſe contenter de dire ce qu'elle n'eſt pas en l'oppoſant à l'eſpece de notre connoiſſance, comme l'on fait; mais expliquer ce qu'elle eſt, autrement c'eſt ne rien dire.

Cependant aucune choſe n'eſt inconnue à Dieu. Il n'ignore abſolument rien. Ne rien ignorer, ou ſavoir tout, n'eſt-ce pas une même choſe..

Tant s'en faut. L'ignorance eſt une imperfection. Ne rien ignorer, c'eſt être exempt de cette imperfection. Savoir tout ſeroit poſſéder dans un dégré infini une faculté néceſſairement bornée. Qu'on ne prenne pas ceci pour une vaine ſubtilité. Un moment d'attention. Je vais m'expliquer: on me jugera enſuite.

L'ignorance étant une imperfection, elle ne peut être dans Dieu. Dès lors je m'entends très bien en niant que Dieu ignore quoi que ce ſoit. Ma conception toute bornée qu'elle eſt, a pourtant une certaine ſphere: quelques objets lui ſont ſoumis: elle ne peut ſe refuſer à un petit nombre de premieres vérités. En réfléchiſſant ſur ma connoiſſance, je la conçois comme une propriété de mon être. Plus je médite ce que c'eſt que comprendre, pénétrer & connoître, plus je me perſuade que ce ſont des actes de l'entendement humain. Les facultés créées & leurs actes ſont des entités néceſſairement finies. Voilà comme ſuppoſer la connoiſſance élevée à l'infinité, ce ſeroit ſuppoſer infini; ce qui de ſa nature eſt néceſſairement borné.

Il n'y a point de témérité à dire que Dieu n'ignore rien. Il y a de la contradiction à ſoutenir qu'il ſait tout. Car en même temps que l'on aſſure cet Etre ſuprême exempt de l'imperfection de notre intelligence, on lui en attribue le fonds qui eſt une entité créée, & par conſéquent imparfaite d'une imperfection métaphyſique.

CHAPITRE LXII.

Suite.

Dieu n'ignore rien, & ne ſait rien.

Je ſuis bien éloigné d'attribuer à la Divinité aucune de nos imperfections, quand je la crois ſi fort au deſſus de nos perfections même.

Dieu ignore rien, donc il ſait tout. On vient de voir la fauſſeté de cette induction.

L'ignorance eſt une imperfection de l'homme: donc Dieu n'ignore rien.

Savoir, comprendre, connoître, eſt une perfection de l'homme, mais une perfection métaphyſiquement imparfaite: donc Dieu ne ſait rien, ne comprend rien, ne connoît rien.

D'où vient notre ignorance? N'a-t-elle pas ſa ſource dans les limites de notre entendement, ou dans la meſure déterminée de ſon intenſité? Sans doute. L'ignorance prouve donc l'imperfection métaphyſique de la connoiſſance; & tout Etre qui connoît eſt néceſſairement ſujet à l'ignorance. Une pareille imbécillité ne convient point à Dieu.

CHAPITRE LXIII.

Suite.

S'il eſt néceſſaire que l'Etre ſupérieur qui a fait l'homme intelligent, ſoit intelligent lui-même.

J'ai dit: „ L'exiſtence de l'effet prouve invinci„ blement celle de la cauſe. Pourquoi ne peut-on „ pas conclurre de même des qualités de l'un à

„ celles de l'autre? C'eſt qu'ici la cauſe & l'effet „ ſont d'un ordre différent. L'effet eſt contingent, „ & la cauſe néceſſaire; l'un fini, & l'autre infinie. „ Or il n'y a rien d'analogue entre le fini & l'infini" (*).

Je me flattois de réfuter par-là cette autre façon de raiſonner: „ La cauſe doit être plus parfaite que „ l'effet, & il eſt néceſſaire que le principe de toutes choſes poſſede dans le plus haut dégré d'éminence toutes les perfections de tous les Etres; or „ l'homme eſt inconteſtablement revêtu de la faculté de penſer, de percevoir, & de connoître: „ il faut donc de toute néceſſité que cette puiſſance „ lui ſoit venue d'un Etre ſupérieur qui étant intelligent lui-même, lui ait communiqué l'intelligence" (†).

Cet argument poſe tout entier ſur ce principe, *Qu'il n'y a rien dans l'effet, qui ne ſoit dans ſa cauſe.* Mais ce principe admis ſans reſtriction méneroit trop loin. Il s'enſuivroit que Dieu ſeroit matériel, puiſqu'il a fait la matiere. Car, ou Dieu peut avoir donné l'intelligence aux hommes, ſans être lui-même intelligent, comme il a fait des ſubſtances matérielles, ſans être matiere lui-même; ou, s'il n'a pu créer des Etres intelligents ſans poſſéder lui-même l'intelligence, il n'a pu auſſi créer des ſubſtances matérielles, ſans avoir lui-même un corps. Pour éviter l'inconvénient de la conſéquence, on modifie le principe.

„ Il n'y a rien dans l'effet, qui ne ſoit, ou *formelle-* „ *ment*, ou *éminemment*, dans ſa cauſe. Il faut ſavoir „ que cela ſe dit d'une cauſe *efficiente* & *totale*, qui eſt „ la cauſe proprement dite. On ſait que *formellement* „ veut dire ici, de la même maniere que la choſe eſt „ dans l'effet; mais on s'eſt imaginé que le mot *émi-*

(*) Tome I. Partie I. Chap. III.

(†) *Démonſtration de l'Exiſtence & des Attributs de Dieu*, par le

„ *nemment* ne signifioit rien, & l'on s'est trompé en „ cela. *Eminemment* signifie d'une maniere plus ex- „ cellente. Par exemple, Dieu qui est la cause „ efficiente & totale du genre humain, ou qui seul „ a créé du néant l'ame & le corps de l'homme, „ contient éminemment ce que l'une & l'autre de „ ces substances ont de perfection, sans participer „ à leurs imperfections. Il a, par exemple, un „ entendement & une volonté; mais il possede ces „ facultés d'une maniere infiniment plus parfaite „ que nous. Nous n'entendons que très peu de „ choses & avec peine, mais Dieu entend tout ce „ qui peut être entendu, & cela clairement & sans „ le chercher, parce qu'il l'a présent de toute éter- „ nité & l'aura toujours. Dieu s'apperçoit donc de „ tout ce qui se passe, il voit tout & entend tout „ ce qui se fait & se dit dans l'univers, sans yeux, „ ni oreilles, ni autres sens inférieurs à ceux-là, „ comme l'odorat, le goût & l'attouchement; d'une „ maniere toute divine & que nous ne comprenons „ point; & c'est ce que nous appellons *éminemment*. „ Nous sentons les facultés de voir & d'ouir en „ nous, & nous en concluons qu'il faut que Dieu „ les ait, aussi bien que nous, sans quoi il n'auroit „ pas pu nous les donner; ou ce qui est la même „ chose, nous ne tiendrions pas ces facultés de lui; „ mais nous nous gardons bien de lui en attribuer „ les défauts.

„ Il en est de même du corps: tout ce que le „ corps a d'*entité*, c'est-à-dire de *réel*, il le tient „ de Dieu, sans quoi il y auroit quelque chose de „ réel dans le corps, qu'il n'auroit pas reçu de „ Dieu, & qui seroit incréé. Si l'on demande ce „ que c'est que cette *entité* ou cette *réalité*, on ré- „ pondra que c'est l'essence du corps, qui nous est

---

Dr. S. Clarke, abrégée par G. Burnet dans la *Défense de la Religion tant naturelle que révélée*, &c.

„ inconnue à l'égard de ſon intérieur ; mais qu'il „ en faut ôter les imperfections, par leſquelles la „ nature corporelle eſt bornée ; comme, par exem- „ ple, d'avoir une ſuperficie, une figure, de pou- „ voir être mue & diviſée. Il n'y a rien de ſem- „ blable dans Dieu, parce que le corps tient en „ cela du néant. Mais Dieu poſſede *éminemment* „ tout ce qu'il y a de réel dans le corps, auſſi bien „ que ce qu'il y a dans l'eſprit ; mais ſans imperfec- „ tion. Ainſi on ne peut pas dire que Dieu ſoit un „ *corps* au ſens auquel nous entendons ce mot, c'eſt- „ à-dire quelque choſe qui ait une ſuperficie, une „ figure, qui peut être diviſé ou mu. Il n'eſt pas „ non plus un *eſprit*, comme eſt le nôtre, dont „ l'intelligence eſt bornée, dont la volonté eſt ca- „ pricieuſe, & qui eſt de telle nature qu'il peut „ être affecté par ſon corps, d'une maniere qui lui „ cauſe de la douleur, auſſi bien que du plaiſir ; & „ qu'il dépend par-là des autres corps qui l'envi- „ ronnent. Ainſi, à parler à la rigueur, la Nature „ éternelle, qui eſt la cauſe de toutes celles qui ont „ commencé, n'eſt ni corps, ni eſprit ; mais une „ Nature toute ſinguliere pour laquelle nous n'avons „ point de nom, comme diſoient les anciens ; c'eſt- „ à-dire que nous ne pouvons la rapporter à aucune „ catégorie, ou à aucune ſorte particuliere d'Etre, „ compriſe dans les catégories communes, d'où „ vient que l'on dit que Dieu *tranſcendit omnes ca- „ tégorias*. Dieu n'eſt rien formellement de ce que „ nous voyons, & que nous connoiſſons ; mais il „ eſt tout d'une maniere infiniment plus excellen- „ te que tout ce que nous connoiſſons ; & pour „ parler avec Denys que l'on nomme l'Aréopagite : „ πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων, tous les Etres „ & pas un des Etres (*)".

(*) *Bibliotheque ancienne & moderne* par Jean le Clerc, Tome XVII. ſeconde partie, pages 448-491.

C'eſt ainſi que s'expliquoit un théologien philoſophe qui, ayant remarqué dans les métaphyſiciens vulgaires une négligence très grande à traiter ce qui concerne les cauſes & la cauſalité, avoit étudié particuliérement ce ſujet. On vient de voir comment il a ſuppléé aux idées creuſes que l'on débite pompeuſement dans les écoles ſur une matiere ſi importante. Voyons à préſent ſi les ſiennes ont plus de ſubſtance. Je les examinerai avec d'autant plus de liberté que je ſouhaite que l'on uſe du même droit à mon égard. „ Les Scholaſtiques ſe ſont égayés „ ici à étaler de vaines ſubtilités (c'eſt le même „ qui parle) (†), mais il ne faut qu'en retrancher le „ ſuperflu, & l'on verra que ce qui reſtera n'eſt pas „ de petite conſéquence. On mépriſe leurs termes, „ parce qu'ils ne ſervent ſouvent qu'à obſcurcir la „ matiere, & en cela l'on a raiſon. Mais il y en „ a auſſi de très heureuſement inventés, & dont on „ ſe moque mal-à-propos". Il s'agit ſur-tout du terme *éminemment*, dont nous allons reprendre l'apologie.

„ Il n'y a rien dans l'effet qui ne ſoit, ou *formel-*
„ *lement*, ou *éminemment*, dans ſa cauſe. Il faut
„ ſavoir que cela ſe dit d'une cauſe *efficiente* &
„ *totale* qui eſt la cauſe proprement dite. On
„ ſait que *formellement* veut dire ici, de la même
„ maniere que la choſe eſt dans l'effet; mais
„ on s'eſt imaginé que le mot *éminemment* ne
„ ſignifioit rien, & l'on s'eſt trompé en cela".

Si c'eſt une imagination, je dois avouer que je ſuis imaginaire en ce point.

Quelle choſe eſt contenue formellement dans ſa cauſe, à s'en tenir même à la ſignification que l'on

(†) Là-même.

assigne au mot *formellement*? Il veut dire de la même maniere que la chose est dans l'effet. Or quelle chose est dans la cause de la même maniere que dans l'effet ? Prenons la cause selon ses différens rapports.

La cause créatrice fait que ce qui n'étoit pas soit : dès lors rien de ce que son effet contient, n'est & n'a jamais été dans elle de la même maniere qu'il est dans l'effet, ni d'aucune autre sorte, puisqu'il n'étoit point du tout avant la création. Le prétendu axiome, Il n'y a rien dans l'effet qui ne soit ou formellement ou éminemment dans sa cause, ne peut donc pas se dire d'une cause efficiente & totale qui est la cause proprement dite, au moins quant à la premiere disjonctive ; il ne s'agit pas encore de la seconde. La création n'est que des choses tout-à-fait nouvelles, dont rien absolument n'existoit.

La cause génératrice ne contient point formellement son effet. Le corps engendré préexistoit à la génération, suivant le sentiment ordinaire, quoique fortement combattu. Mais il préexistoit sous la forme d'un germe, & au moment de la fécondation il devient fœtus. Rien n'est formellement dans le fœtus comme dans le germe. Le germe est le premier terme de l'existence, qui ne ressemble point formellement à l'état du fœtus; & quand il lui ressembleroit, le germe n'est pas la cause génératrice. Celle-ci est ce par quoi l'individu passe de l'état de germe à celui de fœtus. Je parle de la force d'engendrer. Quant à l'Etre générateur considéré comme cause, il ne contient que le germe, & il a produit son effet lorsque le germe est fécondé. Or le germe fécondé n'a plus la forme qu'il avoit avant sa fécondation.

Les causes instrumentales, telles que la plume qui écrit & le crayon qui dessine, ne contiennent point formellement leur effet. L'écriture n'est point dans la plume comme sur le papier. La dessein n'est point formellement dans le crayon.

Il ſeroit ſuperflu d'entrer dans le détail des autres rapports dont la notion de cauſalité eſt ſuſceptible. On appelle effets, des choſes qui exiſtent par l'opération d'une autre. N'eſt-il pas évident que l'effet, ſuppoſé qu'il fût avant l'opération de la cauſe qui le fait être, n'étoit pourtant pas de la même maniere qu'il eſt après? Du reſte la ſuppoſition eſt fauſſe. L'effet n'eſt pas avant l'opération qui le fait être. L'effet n'eſt formellement que l'effet, & il n'eſt tel en tout & en parties, que hors de la cauſe. A quoi revient donc cette diſtinction, *formellement* ou *éminemment*, puiſque rien de tout ce qui eſt dans l'effet, ne peut être formellement dans ſa cauſe? Venons à l'autre alternative.

„ *Eminemment* ſignifie d'une maniere plus excel-
„ lente".

Qu'on lui faſſe ſignifier ce que l'on voudra. *Eminemment* eſt oppoſé à *formellement*. Y a-t-il une maniere d'exiſter plus excellente pour l'effet & ce qu'il contient, que l'exiſtence formelle? C'eſt ce qu'on ne prouvera jamais. On prouveroit en même temps que la manifeſtation continuelle des phénomenes naturels, ſeroit une imperfection, en comparaiſon de la maniere dont on veut que le tout ait exiſté & exiſte encore dans la cauſe créatrice, ce qui ſeroit une étrange propoſition. Sans-doute le Créateur ne peut rien faire d'auſſi parfait que lui: cependant tout ce qu'il a fait eſt bon. Et tout ce qu'il a fait ſeroit mauvais, s'il l'avoit fait exiſter hors de lui d'une maniere moins excellente qu'il n'exiſtoit dans lui. Mais il s'en faut bien que l'exiſtence formelle ſoit moins parfaite & moins excellente qu'une exiſtence *éminente*, comme on l'appelle. Ce qui n'exiſte qu'*éminemment*, n'a pas la complettion qui lui convient ſelon ſon eſpece: il ne jouit pas de toute l'étendue de ſon être. Pour en jouir, il doit

exiſter formellement. Il me ſemble que l'exiſtence la plus complette eſt la plus excellente, & que l'exiſtence formelle, celle où l'Etre poſſede toute la perfection de ſon eſpece, eſt l'exiſtence la plus complette.

Dans le ſyſtême contraire, la puiſſance de créer ne ſeroit en Dieu que le pouvoir de détériorer ſes propres perfections, & ſon être même, comme je l'ai dit ailleurs, en faiſant exiſter formellement hors de lui, ce qui exiſte dans lui éminemment, c'eſt-à-dire d'une maniere plus excellente (*u*). Quelle notion de la puiſſance créatrice, & qui oſeroit l'admettre?

Eminemment ne ſignifie donc pas d'une maniere plus excellente, puiſqu'il n'y a point de maniere d'exiſter plus parfaite que l'exiſtence formelle.

(*u*) „ Lorſque l'Etre ſuprême réſolut de revêtir le néant de l'exiſtence, il dut s'attendre à voir cette exiſtence, parfaite dans lui, „ ſe détériorer dans les nouveaux Etres que ſa main préparoit. Supposé qu'ils duſſent exiſter par une émanation divine, il ne put „ ignorer que ceux, auxquels il ſe communiqueroit davantage, ſeroient infailliblement les plus méchans. Il prévit que l'amour de „ ſoi, la liberté, l'intelligence qui, comme des écoulemens de ſes „ perfections infinies, alloient devenir propres du fini créé, y ſeroient des qualités défectueuſes, avec un dégré de vice proportionné à leur bonté intrinſeque; qu'alors non ſeulement toutes les „ formes ſeroient nuancées de graces & de défauts, mais que les „ plus belles ſe trouveroient les plus vicieuſes... De toutes les „ prérogatives de l'humanité, l'intelligence & la volonté ſont les „ plus précieuſes & les plus funeſtes. Ce contraſte n'a rien d'étonnant. Les attributs de l'infini, alliés au fini en contractent l'impureté. Ils dégénerent d'autant plus, qu'ils ſont d'une eſſence plus „ délicate, plus fine, plus relevée. Il faut donc que les facultés de „ connoître & de vouloir, les plus ſublimes dans Dieu, deviennent „ les plus baſſes dans l'homme. En effet rien ne dégrade plus celui-ci „ que d'être attaché au crime & à l'erreur". *T. I. Partie I. Chap. VI.*

C'eſt ainſi que j'ai raiſonné de l'équilibre du bien & du mal moral, ſelon les idées de ceux qui prétendent que Dieu contient éminemment tout ce qui eſt formellement dans les Etres créés. Il eſt ſingulier que l'on m'ait attribué un ſentiment que je rapporte, non ſeulement ſans l'adopter, mais plutôt en l'improuvant d'une maniere non-équivoque, comme on le voit par ce qui ſuit: „ Quoique l'Etre

„ Dieu qui eſt la cauſe efficiente & totale du „ genre humain, ou qui ſeul a créé du néant „ l'ame & le corps de l'homme, contient émi- „ nemment ce que l'une & l'autre de ces ſub- „ ſtances ont de perfection, ſans participer à „ leurs imperfections".

Rien de ce que renferme l'ame & le corps de l'homme, n'eſt éminemment dans Dieu qui eſt la cauſe efficiente & totale du genre humain. Tout ce qui eſt dans Dieu, doit y être d'une maniere plus parfaite qu'il ne pourroit exiſter hors de lui. Je viens de prouver que la maniere d'être dite *éminente*, quelle qu'elle ſoit, eſt moins parfaite que l'exiſteuce formelle.

„ complet enferre dans le vaſte contour de ſon immenſité toutes les „ exiſtences actuelles ou poſſibles; quoique celui-là ſeul ſoit réelle- „ ment & en vérité, qui eſt indépendamment & néceſſairement; „ quoique tout ſoit dans lui & qu'il ait droit de s'attribuer tout l'être, „ cependant quelle abſurdité de vouloir que la raiſon de l'homme, „ l'inſtinct du chien, la rapidité du cerf, la ſplendeur du ſoleil „ ſoient véritablement des parties détachées de ſa ſubſtance, hors de „ laquelle rien ne peut exiſter. Diſons plutôt qu'il donna la vie & „ la forme à ſes conceptions éternelles, c'eſt-à-dire qu'il créa le „ monde & ſes propriétés. Il ne les tira point de lui, ni d'ailleurs. „ Elles n'étoient nulle part. Il voulut qu'elles fuſſent: il dit & elles „ furent".

Pouvois-je m'expliquer plus clairement? Ce n'eſt donc pas moi qui dis que les perfections divines ſe détérioreut en paſſant de l'infini au fini. Ce ſont ceux qui ſoutiennent que l'eſprit & le corps avec leurs propriétés, quant à ce qu'ils ont de réel, ſont éminemment, c'eſt-à-dire d'une maniere plus excellente dans Dieu, & formellement qui eſt une maniere moins excellente, dans les Etres que Dieu a créés en leur communiquant des écoulemens de ſes attributs. Que l'on juge encore ſi l'on a du s'autoriſer de ce paſſage pour me mettre en contradiction avec moi-même, ſous prétexte que je donnois ici l'amour de ſoi, la liberté & l'intelligence pour des perfections de Dieu, & que ces trois notions de l'Etre ſuprême prouvoient qu'il ne nous étoit pas connu ſous celle de cauſe ſeulement. Un peu moins de précipitation en liſant, un peu plus de diſcrétion à blâmer, épargueroient bien des mépriſes.

„ Dieu a, par exemple, un entendement & une „ volonté; mais il poſſede ces perfections d'une „ maniere infiniment plus parfaite que nous".

Donc il ne les poſſede, ni formellement, ni éminemment. Il ne les poſſede pas d'une maniere formelle, car alors il les auroit au même dégré de perfection que l'homme. Il ne les poſſede pas d'une maniere éminente, puiſque cette maniere eſt encore moins parfaite que l'autre. Comment les poſſede-t-il donc? Il ne les poſſede point.

„ Nous n'entendons que très peu de choſes & „ avec peine, mais Dieu entend tout ce qui „ peut être entendu, & cela clairement & ſans „ le chercher, par ce qu'il l'a préſent de toute „ éternité & l'aura toujours. Dieu s'apperçoit „ donc de tout ce qui ſe paſſe, il voit & entend tout ce qui ſe fait & ſe dit dans l'univers, ſans yeux, ni oreilles, ni autres ſens „ inférieurs à ceux-là, comme l'odorat, le „ goût & l'attouchement; d'une maniere toute „ divine & que nous ne comprenons pas, & „ c'eſt ce que nous appellons *éminemment*.

1. C'eſt-à-dire que Dieu voit ſans yeux, entend ſans oreilles, & comprend ſans entendement. Nous diſons que ce qui n'a point d'yeux, ne voit point; que ce qui n'a point d'oreilles, n'entend point; & que ce qui n'a point d'entendement, ne comprend point. Dieu ſeroit-il donc un aſſemblage monſtrueux de contradictions? On veut que Dieu ait l'exercice de tous les ſens, ſans en avoir formellement les organes, tandis que le formel des organes eſt abſolument néceſſaire pour cet exercice. Qu'eſt-ce que voir, entendre, ſentir, goûter & toucher, ſans ce qui eſt abſolument requis pour voir entendre, ſentir, goûter & toucher? C'eſt tout cela *éminemment*. Et que ſignifie ce grand mot? Il ſignifie d'une ma-

niere toute divine & que nous ne comprenons pas. J'avois bien prévu que l'on en viendroit à avouer que ce mot eſt vuide de ſens, qu'il ne ſignifie rien de poſitif & de connu, qu'on n'y attache aucune idée.

2. Voir & comprendre ſont des actes très formels de deux facultés que nous ſavons être dans nous. Ils ne peuvent exiſter que formellement. Voir & comprendre éminemment, ou de telle autre maniere que l'on nommera en aveugle, ſans ſavoir ce que l'on veut dire, c'eſt ne point voir & ne point comprendre.

„ Nous ſentons les facultés de voir & d'ouir dans „ nous, & nous en concluons qu'il faut que „ Dieu les ait, auſſi bien que nous, ſans quoi „ il n'auroit pas pu nous les donner; ou, ce „ qui eſt la même choſe, nous ne tiendrions „ pas ces facultés de lui; mais nous nous gardons bien de lui en attribuer les défauts".

On décide par-là que Dieu ne peut nous donner que les facultés qu'il a lui-même, & par une conſéquence forcée que Dieu ne peut rien faire exiſter hors de lui, qu'il ne le tire de ſa propre ſubſtance. Si nous avions quelques facultés qu'il n'auroit pas lui-même, nous ne les tiendrions pas de lui, & cependant nous tenons tout du Créateur. S'il exiſtoit quelque ſubſtance hors de Dieu, qui n'auroit pas été renfermée dans la ſubſtance divine, elle ne viendroit pas auſſi de Dieu, & cependant tout vient de Dieu. Ai-je eu tort d'avancer que ce ſyſtême inclinoit beaucoup vers le Spinoſiſme? Voilà où conduit directement ce principe ſi ardemment ſoutenu: Qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne ne ſoit dans ſa cauſe; lequel on applique particuliérement à la cauſe efficiente & totale, à la cauſe proprement dite, à la cauſe créatrice. La cauſe créatrice eſt pourtant celle à laquelle il doive être le moins appliqué. Si le Créateur tiroit de lui-même tout ce qu'il fait, ce ne ſeroit plus créer, mais engendrer.

On pourroit dire qu'il contenoit dans lui le germe ou les ſemences de toutes les choſes, & que par un acte de ſa volonté il les a fait éclorre. La notion de la puiſſance génératrice lui conviendra parfaitement; mais il n'y aura point de création réelle. Il n'y en a point du tout dans l'hypotheſe que j'examine. Créer, dans cette hypotheſe, c'eſt faire exiſter d'une maniere ce qui exiſtoit déja d'une autre maniere, faire exiſter formellement ce qui n'étoit encore qu'éminemment. On entrevoit ici que ſi ce dernier mot avoit quelque ſens, il ne déſigneroit que la maniere dont une plante, par exemple, eſt contenue dans la graine, ou celle dont l'homme eſt renfermé dans l'élément ſéminal.

Ce que l'on entend par création eſt bien différent de cette eſpece de production. Créer, c'eſt faire exiſter une choſe qui n'étoit pas auparavant. Dès lors non ſeulement il n'eſt pas néceſſaire que la cauſe créatrice contienne tout ce qui eſt dans l'effet qu'elle produit; mais il eſt néceſſaire qu'elle ne le contienne pas. Si elle le contenoit, de quelque maniere que ce fût, elle ne ſeroit pas cauſe créatrice, ni vraiment efficiente & totale. Elle ne donneroit que la forme à l'Etre qu'elle produiroit, ce qui eſt le propre des cauſes génératrices. Mais elle ne le feroit point réellement, puiſqu'il exiſteroit avant cette production. Ce point eſt déciſif dans la queſtion préſente. Si la force créatrice, celle de la cauſe proprement dite, de la cauſe efficiente & totale, eſt le pouvoir de donner l'exiſtence à ce qui n'eſt pas (& perſonne, je crois, n'en diſconviendra), une telle cauſe ne poſſede rien de ce qu'elle fait; autrement elle ne le feroit pas. Elle a ſeulement la vertu de le faire: cette vertu lui ſuffit, & elle eſt excluſive de l'exiſtence antérieure de tout ce qui eſt dans l'effet. On ſent ici tout mon avantage, il ſeroit inutile d'inſiſter. Autant on emploie de détours, de ſubtilités, d'idées creuſes, & de mots vuides pour établir que cette cauſe doit contenir tout ce qu'il y

a dans ſon effet, autant l'on démontre combien cet autre axiome eſt inconteſtable, ſavoir : La cauſe créatrice faiſant exiſter totalement ſon effet, rien de ce qui eſt dans lui n'étoit avant la création, ni dans ſa cauſe, ni ailleurs.

„ Il en eſt de même du corps : tout ce que le „ corps a d'*entité*, c'eſt-à-dire de *réel*, il le „ tient de Dieu, ſans quoi il y auroit quelque „ choſe de réel dans le corps, qu'il n'auroit „ pas reçu de Dieu, & qui ſeroit increé."

Il eſt vrai : tout ce que le corps & l'eſprit ont de réel, ils le tiennent de Dieu, mais c'eſt en vertu de la création, & non par voye de génération. Dieu l'a fait : il ne l'a tiré, ni de lui-même, ni d'ailleurs.

On craint que s'il y avoit quelque choſe dans l'effet qui ne fût en aucune ſorte dans la cauſe, il ne vînt pas de Dieu. C'eſt une peur d'enfant. Il viendroit de Dieu puiſque Dieu l'auroit fait. Ce ne ſeroit pas une émanation de ſa ſubſtance, ni de ſes attributs. Cela ne doit pas être : nous ſerions alors des fragmens de la Divinité. Ce ſeroit une production de ſa puiſſance créatrice. La dépendance eſt ici bien plus grande que dans l'autre hypotheſe.

Il eſt affligeant pour l'humanité, que d'illuſtres théologiens & des philoſophes également célebres aient ſi facilement oublié ces premiers principes, & que cet oubli les ait aveuglés au point de ne plus accorder à l'Etre Créateur que le pouvoir de donner la forme à ce qui eſt dans lui, oſant le priver d'une prérogative auſſi ſublime que celle de faire exiſter ce qui n'eſt pas.

„ Si l'on demande ce que c'eſt que cette *entité* ou „ cette *réalité*, on répondra que c'eſt l'eſſence „ du corps qui nous eſt inconnue à l'égard de „ ſon intérieur."

Voilà Dieu devenu un Etre eſſentiellement cor-

porel; il me ſemble au moins qu'avoir l'eſſence du corps, c'eſt être eſſentiellement corporel. Par le même principe, Dieu a toutes les eſſences, & l'Eſſence Divine eſt l'aſſemblage de toutes les autres. Ne nous occupons pas davantage d'une idée ſi étrange. On croit la rendre ſupportable, en ajoutant:

„ Qu'il en faut ôter les imperfections par leſquel-
„ les la nature corporelle eſt bornée; comme,
„ par exemple, d'avoir une ſuperficie, une fi-
„ gure, de pouvoir être mue & diviſée."

Mais les natures finies ont été créées avec leurs bornes. Elles ont eſſentiellement tel dégré précis d'intenſité. Elles n'en peuvent pas avoir davantage, elles n'en ſauroient avoir moins: les eſſences ſont inaltérables.

Suppoſons qu'elles exiſtent dans Dieu ſans imperfection, c'eſt-à-dire d'une maniere infinie. Outre la contradiction qu'il y a à ſuppoſer infinies des natures finies, tout ce qui eſt dans Dieu, y eſt tel par la néceſſité de Dieu, ſa puiſſance ne s'étend donc pas juſqu'à le faire exiſter autrement. Dieu ne peut pas l'impoſſible. Dieu ſe limiteroit lui-même, s'il faiſoit exiſter hors de lui & d'une maniere bornée, ce qui exiſte infiniment dans lui. Il ne le peut pas: ſon Etre eſt invariable, incorruptible, incommunicable.

Comment Dieu pourroit-il communiquer de ſes perfections a d'autres Etres, ſans les diminuer d'autant? Parce qu'elles ſont infinies. Mais l'infini ne ſe communique point. S'il ſe communiquoit, il ſe communiqueroit tout entier, car il n'eſt point diviſible. Or il ne peut ſe communiquer tout entier à des Etres incapables de ſon infinité. Il eſt d'un ordre unique, qu'il remplit éternellement, ſans paſſer dans des ordres ſubalternes.

Ce n'eſt pas à nous de vouloir rendre raiſon des *comment*. D'accord. Eſt-il plus légitime de prétendre expli-

expliquer l'in-intelligible par l'in-intelligible, d'accumuler myſteres ſur myſteres, impoſſibilités ſur impoſſibilités, & tout cela pour rapprocher Dieu de l'homme, parce qu'il n'eſt pas permis à l'homme de s'élever juſqu'à Dieu?

„ Il n'y a rien de ſemblable dans Dieu, parce „ que le corps tient en cela du néant."

En quoi le corps tient-il du néant? En ce qu'il a une ſuperficie & une figure, en ce qu'il peut être mu & diviſé. Quoi, le néant eſt étendu & figuré, mobile & diviſible? Une doctrine auſſi ſinguliere n'a pas beſoin de réfutation.

„ Mais Dieu poſſede éminemment tout ce qu'il „ y a de réel dans le corps, auſſi bien que ce „ qu'il y a dans l'eſprit, mais ſans imper- „ fection."

Il n'y a rien dans le corps ni dans l'eſprit créé, qui ne ſoit néceſſairement & intrinſéquement imparfait. Le réel du corps, auſſi bien que de l'eſprit créé, ſeroit une imperfection dans Dieu. Le réel, ou l'entité, du corps ne peut être que dans le corps. Le réel, ou l'entité, de l'eſprit ne peut être que dans l'eſprit.

De deux choſes l'une: ou le corps & l'eſprit qui ſont hors de Dieu, y ſont ſans leur entité; puiſque celle-ci eſt dans Dieu: Ce qui eſt une impoſſibilité. Ou bien, l'entité du corps & celle de l'eſprit ſont en même temps dans Dieu, & dans le corps & l'eſprit hors de Dieu: ce qui eſt une autre impoſſibilité, d'autant plus ſenſible que l'on explique ce qu'il faut entendre par cette entité, ou cette réalité. C'eſt l'eſſence du corps, & celle de l'eſprit. L'eſſence d'une choſe eſt ce par quoi la choſe eſt ce qu'elle eſt. Si l'eſſence du corps eſt dans Dieu, le corps ſera donc hors de Dieu ſans ce

qui le fait être ce qu'il eſt. Ou l'eſſence du corps ſera & dans Dieu & hors de Dieu, ce qui ne peut être de la même nature corporelle. J'en dis autant de l'eſſence de l'eſprit. Elle n'étoit point dans Dieu. Il l'a faite.

Dieu n'a pas beſoin de contenir dans ſon eſſence toutes les autres eſſences, pour les faire exiſter hors de lui. Il lui ſuffit de la puiſſance de donner l'être à ce qui ne l'a pas. Au contraire, ſuppoſé que Dieu contienne toutes les eſſences, elles n'exiſteront jamais hors de lui: tout ce qui eſt dans Dieu y demeure éternellement. Rien n'eſt dans lui qui ne ſoit lui-même. Cet Etre ſimple & un ne ſauroit ſe diviſer ni ſe partager, s'étendre ni ſe reſſerrer. Ces vérités ſont de la derniere évidence: il ſuffit de les énoncer.

„ Ainſi on ne peut pas dire que Dieu ſoit un „ *corps* au ſens auquel nous entendons ce mot, „ c'eſt-à-dire quelque choſe qui ait une ſuper- „ ficie, une figure, qui peut être diviſé ou „ mu. Il n'eſt pas non plus un *eſprit*, comme „ le nôtre, dont l'intelligence eſt bornée, dont „ la volonté eſt capricieuſe, & qui eſt de telle „ nature qu'il peut être affecté, par ſon corps, „ d'une maniere qui lui cauſe de la douleur, „ auſſi bien que du plaiſir; & qu'il dépend par- „ là des autres corps qui l'environnent.

La vérité triomphe tôt ou tard. On ſe rapproche de mon ſentiment: encore un moment de réflexion, l'on penſera & l'on parlera tout comme moi.

Dieu n'eſt pas un corps au ſens auquel nous entendons ce mot. En quel ſens eſt-il donc un corps? Ce terme ne déſigne que le corps, ſelon l'idée que nous en avons, ſuivant ce que nous en connoiſſons. Le mot *eſprit*, ne ſignifie de même que l'idée que nous nous faiſons de notre ame d'après les facultés que nous lui connoiſſons. Dans quel ſens Dieu ſe-

roit-il eſprit, s'il n'étoit par un eſprit comme le nôtre, & de la même nature ſpirituelle? Je crois avoir traité ce point avec aſſez d'étendue, pour ne m'y pas arrêter davantage. On remarquera ſeulement combien l'erreur eſt variable. On diſoit que Dieu étoit un eſprit de la même nature que l'eſprit humain. On dit à-préſent qu'il n'eſt pas de la même nature. Je n'ai pas le talent d'accorder ainſi les contraires.

„ A parler à la rigueur, la Nature éternelle, qui „ eſt la cauſe de toutes celles qui ont com- „ mencé, n'eſt ni corps ni eſprit."

Oui, je parle à la rigueur, & je crois que, s'il eſt une queſtion dans laquelle il convienne de raiſonner avec toute l'exactitude & la préciſion poſſibles, c'eſt aſſurément la plus grande & la plus délicate de toutes, celle qui a Dieu pour objet.

On convient donc enfin, après de vains efforts pour éluder la force de la vérité; on convient qu'à parler à la rigueur, la Nature éternelle, qui eſt la cauſe de toutes celles qui ont commencé, n'eſt ni corps ni eſprit. Voilà juſtement ce que je penſe, & à quoi ſe réduit tout ce que j'ai dit juſqu'ici & tout ce que j'y ajouterai. A parler à la rigueur, la Nature éternelle qui eſt la cauſe de toutes celles qui ont commencé, n'eſt ni corps ni eſprit. Dire que Dieu eſt un eſprit, une intelligence, c'eſt manquer d'exactitude, c'eſt abuſer des termes, c'eſt tranſporter à l'Etre incréé des mots qui ne ſignifient que des choſes créées, c'eſt donner dans une erreur groſſiere. Dieu n'eſt rien & n'a rien de tout ce qu'il a fait.

La Nature éternelle eſt la cauſe de toutes celles qui ont commencé. Tout eſt incréé, rien n'a commencé, s'il n'y a rien dans l'effet qui ne ſoit dans la cauſe efficiente & totale. Dans ce cas les élémens du monde étoient dans Dieu: de quelque maniere

qu'ils y fuſſent, peu importe, ils y étoient, ils ſont incréés; & la production de l'univers ſenſible n'eſt que le développement de ces élémens éternels. Comme d'ailleurs rien n'eſt dans Dieu qui ne ſoit lui-même, ces élémens ſeront des parties de la ſubſtance divine, & leurs produits auſſi. Où menent ces terribles conſéquences!

„ Mais une Nature toute ſinguliere, pour laquelle „ nous n'avons point de nom, comme diſoient „ les anciens; c'eſt-à-dire que nous ne pouvons „ la rapporter à aucune catégorie, ou à aucune „ ſorte particuliere d'Etre, compriſe dans les „ catégories communes, d'où vient que l'on „ dit que Dieu *tranſcendit omnes categorias.*"

Cette propoſition eſt très vraie dans mes principes, mais elle s'accorde bien mal avec ceux que l'on veut établir, ſavoir que Dieu poſſede tout ce qu'il y a de réel dans le corps, auſſi bien que ce qu'il y a dans l'eſprit. S'il eſt vrai que Dieu poſſede le réel du corps & de l'eſprit, ſa Nature n'eſt pas toute ſinguliere; l'entité du corps & de l'eſprit lui eſt commune avec les ſubſtances corporelles & ſpirituelles créées. Je crois mieux raiſonner en poſant pour principe que Dieu n'a rien de ce qui eſt dans la créature, eſprit ou corps. L'inconſéquence de ceux qui ſoutiennent le contraire, doit au moins faire ſoupçonner qu'ils ſe trompent, non pas lorſqu'ils parlent à la rigueur, en quoi nous ſommes d'accord; mais lorſqu'ils s'éloignent de cette juſteſſe de raiſonnement, pour donner à la cauſe ce qui n'appartient qu'à l'effet, en quoi nous différons, eux & moi.

Une Nature toute ſingulicre pour laquelle nous n'avons point de nom, que nous ne pouvons rapporter à aucune catégoric, ou à aucune ſorte particulicre d'Etre, compriſe dans les catégories communes, ne ſauroit être dite intelligente, bonne,

ſage, juſte, &c. Si ces qualités lui convenoient nous ne manquerions pas de nom pour la déſigner, ni de catégories où la placer. On l'appelleroit bonne, ſage, juſte, & elle ſe rangeroit parmi les intelligences.

„ Dieu n'eſt rien formellement de ce que nous „ voyons & connoiſſons; mais il eſt tout d'une „ maniere infiniment plus excellente que tout „ ce que nous connoiſſons; & pour parler avec „ Denys que l'on nomme l'Aréopagite, πάντα „ τα ὄντα καὶ ἑδὲν τῶν ὄντων, tous les Etres & „ pas un des Etres."

Des antitheſes & des jeux de mots ne méritent aucune attention, ſur-tout lorſqu'ils ſont auſſi dépourvus de ſens, que ceux de Denys l'Aréopagite; & l'on doit s'étonner de les voir adoptés par un philoſophe après l'aveu formel qu'on vient de lire quelques lignes plus haut. Mais je prie les perſonnes judicieuſes, & libres de prévention, de vouloir bien relire ce chapitre, & examiner de bonne foi de quel côté eſt la conſonnance des idées, & l'accord des principes avec les conſéquences.

CHAPITRE LXIV.

Dieu eſt un Etre plus qu'intelligent.

DIEU n'eſt pas un Etre intelligent: il eſt donc un Etre aveugle...

La belle concluſion! Ainſi raiſonnent quelques-uns & peut-être un très grand nombre de ceux qui font profeſſion d'enſeigner les autres. Ils ſoutiendront bientôt que ce qui n'eſt pas jaune, eſt rouge, parce qu'il n'y a pas d'autres couleurs que le jaune

& le rouge; que ce qui n'eſt pas quarré, eſt rond, parce qu'il n'y a que deux figures: le cercle & le quarré; que l'animal qui n'eſt pas un cerf, eſt un ſerpent, parce qu'il n'y a point d'autres eſpeces d'animaux que le cerf & le ſerpent. En effet ils ne ſont pas plus fondés à n'admettre que deux natures, la nature penſante & la nature matérielle, qu'ils ne le ſont à ne reconnoître que deux couleurs, deux figures, & deux eſpeces animales. Si les preuves ſemblent plus ſenſibles d'un côté que de l'autre, elles ne ſont pas plus certaines. M'eſt-il mieux démontré que le rouge n'eſt pas le verd, qu'un cercle n'eſt pas un triangle, qu'un ſerpent n'eſt pas un oiſeau, que je ne ſuis ſûr que le Créateur n'eſt pas la créature? Ils ne veulent pas que Dieu puiſſe avoir dans ſa nature infinie, quelque choſe qui ſupplée à l'intelligence, diſons mieux, qui l'exclue néceſſairement comme une inutilité, & une imperfection au-deſſous de lui. Eh! que prétendent-ils par-là? Se faire des Dieux? Non. Qu'ils ſongent aux miſeres de l'humanité, & ils ſeront humiliés. Faut-il, pour contenter leur orgueil, que leur Dieu ne ſoit qu'un homme ſemblable à eux? Je n'ai garde de leur attribuer des ſentimens ſi peu religieux. Ils diſent pourtant que, ſi cet Etre incompréhenſible n'eſt pas aveugle comme la matiere, il eſt intelligent d'un fonds d'intelligence ſemblable à la leur; ou que, s'il n'eſt pas intelligent comme eux, il eſt aveugle comme la matiere. O empire du préjugé! Ils s'imaginent avoir mis une aſſez grande diſtance entre eux & leur Dieu, en lui donnant une intelligence infinie, au lieu qu'ils n'en ont qu'une bornée. Ils le font bien voir, lorſqu'ils s'abuſent juſqu'à croire que le fini & l'infini puiſſent être de la même nature. J'en ai trop dit ſur cet objet, pour y revenir; mais cette conſidération eſt très propre à diſſiper l'illuſion, & le Lecteur qui n'en ſent pas encore tout le vrai (ſi toutefois il eſt quelqu'un qui ait pu parvenir juſqu'ici ſans le reconnoître) ne peut rien

faire de mieux que de l'approfondir & la méditer inceſſamment, juſqu'à ce qu'il le reconnoiſſe & le ſente autant qu'il en eſt capable.

Il n'y a point d'ignorance dans Dieu: l'ignorance eſt une imperfection de l'homme. Il n'y a point d'intelligence dans Dieu: l'intelligence eſt une perfection de l'homme. Ce qu'il nous plait d'appeller intelligence infinie, parce que nous n'avons point de nom qui lui convienne, n'eſt point intelligence, mais quelque choſe d'infiniment ſupérieur à l'intelligence, & qui n'a rien de commun avec elle. Eſt-ce une idée univerſelle de tout? Non. Eſt-ce une intuïtion immédiate de toutes choſes? Non? Quand je ne comprendrois pas la valeur de ces mots, il me ſuffit qu'ils ſoient inventés par des hommes, pour affirmer qu'ils n'expriment point une perfection divine. Eſt-ce... Non: ce n'eſt rien de tout ce que l'homme peut comprendre & dire. L'incompréhenſible eſt ineffable. Quand Dieu diſſiperoit à l'heure que j'écris les ténebres dont je ſens que mon intelligence eſt enveloppée, & qu'il m'éleveroit rapidement à ſa plus ſublime contemplation dont l'homme ſoit capable; quand briſant enſuite les bornes naturelles à l'eſprit humain, il me feroit franchir cette multitude immenſe de différens ordres d'Etres qui s'élevent les uns au-deſſus des autres, pour m'enrichir de toutes les facultés de l'ordre le plus parfait, le ſanctuaire de la Divinité me ſeroit encore impénétrable: je ne verrois point ce que c'eſt que Dieu, ce que c'eſt que perfection dans Dieu, ce que c'eſt que telle perfection de Dieu. Mais avec l'entendement que Dieu m'a donné, j'ai pu me démontrer que tout ce qui eſt dans Dieu eſt d'une nature infiniment plus excellente que toutes les vertus de l'homme; & que ce qui ſurpaſſe notre intellection eſt également au-deſſus du langage humain.

Si quelqu'un, me voyant combattre les notions ordinaires de la Divinité, a pu en prendre ombrage, je ne crois pas qu'il reſte déſormais dans le doute.

Voilà ſes ſoupçons diſſipés, & la droiture de mes intentions lui eſt manifeſtée. Dieu n'eſt point un Etre penſant, un Etre intelligent, mais un Etre infiniment plus que penſant, infiniment plus qu'intelligent.

Je n'éclaircis pas, il eſt vrai, l'idée de la Divinité. Je ne l'ai pas entrepris. L'incompréhenſible ne s'éclaircit point : il ſera éternellement couvert d'ombres ſacrées pour tout eſprit fini. L'idée que nous ne pouvons ni avoir ni donner, je la place au-delà de tout ce que nous concevons. La délivrer des bornes de l'entendement où l'on s'efforçoit de la reſſerrer, n'eſt-ce pas l'agrandir? Dégager la notion de Dieu, d'une foule d'idées humaines qui ne conviennent point à cet Etre ſupérieur, ne ſeroit-ce pas l'éclaircir en quelque ſorte? S'il faut avouer que nous ne concevons pas ce que c'eſt qu'un Etre plus que penſant & plus qu'intelligent, on doit confeſſer auſſi, ſelon la belle penſée d'Auguſtin, que je répete volontiers à cauſe de ſa vérité & de ſon énergie, que moins on conçoit Dieu, mieux on le connoit. Dieu eſt en tout infiniment au deſſus de notre conception. Plus donc la notion que nous voudrions nous en former, ſeroit au-delà de ce que nous concevons, & ſupérieure à la portée de notre raiſon, moins elle s'éloigneroit de ſon objet, s'il y avoit du plus & du moins dans un intervalle néceſſairement infini.

CHAPITRE LXV.

Si Dieu est un Etre bon et saint?

Grande dispute sur cette question entre Bayle d'un côté, & de puissans adversaires de l'autre.

Cette question a été vivement agitée au commencement de ce siecle, entre Bayle d'une part, & de puissans adversaires de l'autre part, tels que le célebre Mr. King, le même dont j'ai parlé ci-devant, pour lors Archevêque de Dublin, & Mrs. Jaquelot, Bernard, le Clerc, &c. qui peut-être se sont plus distingués dans cette dispute par l'indiscrétion de leur zele, que par la solidité de leurs raisonnemens.

Bayle ne pouvant accorder les objections des Manichéens contre la bonté & la sainteté de Dieu, avec les idées que la raison nous donne de ces vertus, nioit qu'elles fussent des perfections de Dieu dans le sens ordinaire de ces mots *bonté* & *sainteté*, quoique, comme tout-parfait, il fût bon & saint d'une bonté & d'une sainteté dont nous n'avions aucune idée. Si Bayle se trompoit, c'étoit dans ce dernier point, & il auroit beaucoup mieux fait, à mon avis, de refuser entiérement ces vertus à Dieu que de se contredire: il avoit tort aussi de prendre & de donner pour des démonstrations de son sentiment, des objections insolubles dans le sentiment contraire. Combien de vérités mathématiques auxquelles on oppose des difficultés réelles que l'on se sent dans l'impuissance de résoudre, & qui pourtant ne les infirment point! L'évidence ne se réfute pas quoi que l'on y objecte. Une opinion peut donc être vraie, même démontrée, quoique sujette à des objections insolubles à toutes les forces de la raison

qui ne voit pas tout. La ſolution peut tenir à des points au-deſſus de notre portée. Ainſi en convenant de l'inſolubilité des objections des Manichéens, on pouvoit croire encore que Dieu étoit bon & ſaint dans le ſens de ces mots appliqués aux hommes, ſi d'ailleurs on en avoit des preuves ſuffiſantes. Bayle avoit beau dire: La maniere d'accorder le mal moral & le mal phyſique de l'homme avec les attributs du ſeul principe de toutes choſes infiniment parfait, ſur-tout avec ſa bonté & ſa ſainteté, ſurpaſſe les lumieres philoſophiques; de ſorte que les objections des Manichéens laiſſent des difficultés que la raiſon humaine ne peut réſoudre. Quand on l'auroit ſuppoſé, l'impoſſibilité d'accorder la bonté & la ſainteté divines avec l'exiſtence du mal, ne réfutoit point ſuffiſamment le dogme ordinaire, notre raiſon n'étant pas faite pour tout réſoudre & tout accorder. Bayle donnoit ici beaucoup de priſe à des adverſaires adroits à en profiter. Les uns lui firent voir que le Manichéiſme devoit être regardé comme tout-à-fait étranger au fonds de la queſtion; d'autres entreprirent de répondre aux objections de Manès maniées ſi habilement par le philoſophe de Rotterdam. Il eut le deſſous avec les premiers, & s'en vengea ſur les autres, en prouvant bien clairement qu'ils déraiſonnoient. Mais tant de bruit & d'écrits ne décidoient rien.

Bayle reſta à moitié chemin, arrêté par un épouvantail d'enfant. On lui diſoit qu'il ne ſuffiſoit pas de prouver qu'une choſe ne pouvoit être d'une certaine façon, pour en conclurre qu'elle ne pouvoit

---

(x) „ Quoique nous ayions de très véritables idées de la bonté & „ de la ſainteté de Dieu, auſſi bien que de ce qui fait que l'on nom„ me les hommes bons & ſaints; la différence, qu'il y a entre Dieu „ & les créatures, fait que l'exercice de ces vertus eſt différent. „ Comme parmi les hommes, les devoirs de ceux qui commandent „ & de ceux qui obéiſſent ne ſont pas les mêmes, quoiqu'ils con„ viennent des mêmes idées de la vertu & du vice: quand on com„ pare la conduite du Créateur & du ſuprême Légiſlateur, avec celle

être d'aucune autre maniere; & que quand il reſteroit démontré que Dieu n'étoit ni bon ni ſaint comme les hommes, il ne s'enſuivroit pas pour cela qu'il ne pût Etre bon & ſaint d'une maniere plus ſublime & plus parfaite: car enfin on reconnoiſſoit de la différence entre l'exercice de la bonté & de la ſainteté dans Dieu, & l'exercice de ces mêmes vertus dans l'homme (x). Bayle ébranlé, après avoir conclu que l'Etre ſuprême n'étoit ni bon ni ſaint, ſelon la notion commune de la bonté & de la ſainteté, telles que nous les connoiſſons & concevons, avouoit pourtant qu'il étoit bon & ſaint dans un autre ſens dont la raiſon ne pouvoit nous donner aucun type intellectuel. En quoi on n'avoit pas de peine à le mettre en contradiction avec lui-même, puiſque n'être bon & ſaint dans aucun ſens réel, connu & aſſignable de ce mot, c'eſt n'être abſolument ni bon ni ſaint. Les hommes ſont les inventeurs des mots: ils doivent en pénétrer tout le ſens, qui conſiſte uniquement dans les idées qu'ils y ont attachées.

Lorſqu'on a trop de confiance dans un principe erroné, & que l'on n'apperçoit pas le vrai, il n'eſt pas étonnant que l'on ſoit mal aſſuré dans ſes raiſonnemens, que l'on tergiverſe, que l'on ſe contredife, que l'on ſoit ſoupçonné de mauvaiſe foi, & d'être opiniâtrément attaché à un ſentiment peu ſoutenable, par la ſeule crainte de ſe dédire. Ne réfuter que foiblement des opinions reçues, c'eſt les confirmer. Il vaut mieux ne point entamer des matieres ſi difficiles & ſi délicates, que de s'en mal tirer.

„ des créatures qui doivent lui obéir, il y a néceſſairement de la dif-
„ férence; encore qu'elles ſoient fondées ſur les mêmes idées de
„ bonté & de ſainteté. Ainſi les comparaiſons, dans leſquelles on
„ ſuppoſe que l'exercice des vertus de Dieu, doit être tout ſembla-
„ ble aux bonnes actions des créatures; ces comparaiſons, dis-je,
„ ne ſont point juſtes..." Si ce raiſonnement avoit quelque force contre ceux de Bayle, c'eſt que celui-ci s'appuyoit trop ſur un principe inſuffiſant.

Ce que Bayle n'a pas apperçu, je tâcherai de le porter au dernier dégré de l'évidence, & de diſſiper non ſeulement toutes les ombres dont cette matiere étoit enveloppée, mais d'effacer encore l'odieux que l'on s'efforceroit de jetter ſur un ſentiment eſtimé injurieux à la Divinité, & qui loin de l'outrager, reſtitue à ſa perfection infinie la ſupériorité qu'elle a au-deſſus de ce qui n'eſt que la perfection de l'homme.

Si cette diſcuſſion fut traitée avec peu de juſteſſe d'un côté, on avouera, pour peu que l'on ſoit impartial, qu'on n'y apporta pas plus d'exactitude de l'autre. Je ne demande pas que l'on m'en croie ſur ma parole. Je voudrois que ceux qui ont le goût de ces grands objets, & le loiſir de s'y appliquer, priſſent la peine de lire ce qui a été écrit à cette occaſion contre Bayle, de l'extraire & d'en tirer la quinteſſence. Je l'ai fait, & quand j'entrepris cette lecture, je ne prévoyois pas où elle me conduiroit:

(y) Comme Mr. le Clerc ſe faiſoit volontiers l'écho de tout ce qui ſe diſoit de contraire au ſentiment de Bayle, il ſera mon garant. Il reprochoit à ſon adverſaire de ſe tuer de dire „ que la raiſon naturelle „ prouve invinciblement que la conduite de Dieu n'eſt pas celle d'un „ Etre tout-parfait, puiſqu'elle n'eſt pas celle d'un Etre bon & ſaint, „ & qu'il faut *recuſer les notions communes & la bonté idéale*, (c'eſt-„ à-dire ſouverainement parfaite) *quand il s'agit de juger ſi les objec-„ tions des Manichéens ſont bonnes ou non...*" Je dois avertir que c'eſt Mr. le Clerc qui appelle la bonté idéale, une bonté ſouverainement parfaite, ſans doute par ce qu'il la ſuppoſe affranchie en idée ou par abſtraction, de tout défaut & de toute borne. Suppoſition inadmiſſible après ce que j'en ai dit. Il pourſuit: „ Il faut avouer, ſelon „ Mr. Bayle, que la bonté & la ſainteté, comme nous les concevons, „ ne ſont point des perfections, & que par conſéquent l'Etre tout „ parfait ne les a pas; ou qu'il n'eſt pas vrai que Dieu, ou le prin-„ cipe de toutes choſes ſoit tout-parfait..." Il ſuffiſoit de prouver que la bonté & la ſainteté, dans le ſens réel & unique de ces mots, ſont des perfections humaines incompatibles avec une eſſence toute parfaite, infiniment parfaite. Si Bayle l'avoit fait, il avoit gain de cauſe: il étoit tout couvert du bouclier de la vérité.

„ On doit remarquer là-deſſus, qu'il ne s'agit pas en cette occa-„ ſion, de la Nature Divine, conſidérée en elle-même, dans laquelle „ il y aura toujours des abymes pour toutes les créatures; mais des „ idées abſtraites de vertus, ou de bonté & de ſainteté, qui ſont

j'étois tout-à-fait indifférent ſur ce qui en réſulteroit. Je m'en tiens plus aſſuré qu'elle a été faite avec la droiture néceſſaire dans la recherche du vrai. Tout ce que j'ai recueilli de cette étude laborieuſe, ſe réduit à ceci: Que Dieu doit être bon & ſaint, parce qu'il eſt tout-parfait, infiniment parfait; & que ſi Dieu n'étoit ni bon ni ſaint, ſelon les idées communes de la bonté & de la ſainteté, puiſées dans la lumiere naturelle, il ſeroit mauvais & mal-faiſant, ſelon la même lumiere naturelle, ce qui eſt un blaſphême (y).

A ces deux propoſitions j'oppoſerai les ſuivantes:

1°. Dieu n'eſt ni bon ni ſaint, parce qu'il eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait.

2°. Dieu, quoiqu'il ne ſoit ni bon ni ſaint, ſelon les idées que nous avons de la bonté & de la ſainteté, fondées ſur les plus claires lumieres de la raiſon, n'eſt pourtant auſſi ni mauvais ni mal-faiſant, ſelon les mêmes lumieres.

„ très claires, & ſur leſquelles on peut raiſonner avec une entiere „ certitude...." Je parle beaucoup dans cet ouvrage de la manie & de l'abus des abſtractions: on voit que je n'ai pas tort de m'en plaindre. „ Après s'être formé une idée de bonté & de ſainteté, „ fondée ſur les plus claires lumieres de la raiſon, on ne peut „ admettre pour actions ſaintes & bonnes, que celles qui ſont conformes à cette idée, & ſi on en propoſe qui la détruiſent clairement, ces actions ne ſont aſſurément ni bonnes ni ſaintes. Il n'eſt „ pas en notre pouvoir de penſer autrement, il faut que nous jugions qu'elles ſont mauvaiſes...." mal raiſonné! „ Il ne faut pas „ dire que ce qui eſt injuſte, ſelon les idées humaines, ne l'eſt pas „ ſelon les divines; car cela ſuppoſé, vous ne pouvez pas dire un „ mot des vertus ou des perfections morales de la Divinité puiſque „ vous ne ſavez ce que c'eſt. Ce que vous appelleriez *injuſtice* dans „ les hommes, ſera *juſtice* dans Dieu; ce que vous appelleriez „ *cruauté* dans les créatures, ſera *miſéricorde* en lui, & ainſi du „ reſte." Non, il n'y a point de pareille confuſion à craindre, quand on s'abſtiendra d'eſtimer ce qui eſt dans Dieu & de Dieu, par ce qui appartient uniquement à l'homme. On en jugera dans l'inſtant. Tout ce qui peut faire quelque peine dans le ſentiment que je propoſe à l'examen des ſavans, ne vient que d'un mal-entendu, & ſi je ſuis aſſez heureux pour m'expliquer clairement, je dois eſpérer de les voir s'accorder avec moi: confiance qui s'accroît à meſure que j'approfondis mon ſujet.

CHAPITRE LXVI.

Dieu n'eſt ni bon ni ſaint, parce qu'il eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait.

I. Le bon ſens nous enſeigne que Dieu eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait; mais le bon ſens ne nous fait pas comprendre ce que c'eſt que la toute-perfection, l'infinie perfection. Cette idée ne nous eſt pas non plus néceſſaire pour nous mettre en état d'affirmer que tout ce qui n'eſt pas perfection infinie, ne convient point à Dieu.

En prouvant (*) que la bonté & la ſainteté ne ſont pas ſuſceptibles de l'infinité, ſelon l'idée que nous avons de ces perfections; & que l'idée que nous en avons, préſente à l'eſprit tout le ſens réel & poſitif des mots *bonté* & *ſainteté*, puiſqu'elle en eſt le fondement, & l'original dont ils ſont des copies verbales très fideles, ſans plus ni moins; j'ai démontré, ce me ſemble, que Dieu ne pouvoit être dit bon ni ſaint, en aucun ſens. Je ne répétérai pas tout ce que j'ai dit ailleurs: je raiſonne maintenant d'après des principes ſuffiſamment développés, reconnus même de tout le monde. Notre idée de la bonté, à quelque extenſion que l'énergie de notre eſprit puiſſe la porter, nous repréſente toujours cette perfection dans un dégré fini. Jamais nous ne la concevrons ſi grande, jamais nous n'en imaginerons les actes ſi multipliés, que l'on n'y puiſſe plus rien ajouter. C'eſt-à-dire que nous ne la concevrons jamais infiniment parfaite; ou, ce qui eſt la même choſe, que la bonté, ſelon l'idée que nous en aurons, pour vaſte qu'elle ſoit, ne ſera jamais digne de l'Etre infiniment parfait.

(*) Voyez ſur-tout le Chapitre XXVI. ci-devant page 98.

Cet article n'eſt pas le plus difficultueux. On eſt unanimement d'accord que l'on ne conçoit pas l'infinité d'aucun des attributs de Dieu. Ceux qui veulent que Dieu ſoit bon & ſaint, dans le ſens réel & poſitif auquel les hommes ſont dits bons & ſaints, en conviennent comme les autres. Puiſqu'ils ont tant de complaiſance, voudroient-ils bien me dire ſi le ſens auquel Dieu & l'homme ſont dits bons & ſaints, exprime une bonté & une ſainteté finies ou infinies. Ce ſens eſt le même pour Dieu & pour l'homme, ſelon eux; & d'ailleurs ce ſens étant réel & poſitif, il faut qu'il déſigne quelque choſe de fini ou d'infini. Ma queſtion eſt donc juſte & raiſonnable: ils ne peuvent refuſer d'y répondre. Comment y répondront-ils? Si ce ſens réel & poſitif exprime une bonté infinie, ce ſens ne convient point à l'homme; & s'il déſigne une bonté finie, il n'eſt pas applicable à Dieu. Dans l'un & l'autre cas, Dieu n'eſt point dit bon & ſaint au même ſens que les hommes; & finalement Dieu n'eſt bon ni ſaint dans aucun ſens, ces mots *bonté* & *ſainteté*, étant tout-à-fait inhabiles à exprimer des perfections différentes de celles qui exiſtent dans les Etres créés qui en ont fourni l'idée.

Ils diront peut-être qu'il s'agit ici de la nature de ces qualités, indépendamment de leur plus ou moins d'extenſion. Eh bien, ce qui conſtitue la bonté & la ſainteté, eſt-il tout-parfait ou non? S'il eſt tout-parfait il ne conſtitue pas une qualité de l'homme, dans qui il n'y a rien de tout-parfait. S'il ne l'eſt pas, il ne ſauroit entrer dans la perfection infinie de Dieu. N'eſt-il ni infiniment parfait, ni finiment parfait? Ce n'eſt donc pas une perfection. Je les laiſſe conclurre.

Nous croyons que Dieu eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait, ſans concevoir ce que c'eſt que la toute-perfection, l'infinie perfection. Pourquoi ne peut-on pas de même ſuppoſer Dieu tout-bon & infiniment ſaint, quoique nous ſoyons incapables de nous repréſenter la toute-bonté, & la ſainteté infinie?...

La différence eſt grande, & je m'étonnerois qu'on ne l'apperçût pas, après ce qui a été dit plus haut de la perfection (*). Nous ne connoiſſons qu'une maniere d'être parfait, celle dont les créatures ſont parfaites. Elle ne convient point à Dieu, & dès-lors l'idée que nous avons de la perfection ne lui eſt pas applicable. C'eſt juſtement ce que nous entendons en diſant que Dieu eſt tout-parfait, ou infiniment parfait. Ces expreſſions n'ont point de ſens poſitif: elles ne ſignifient autre choſe ſinon que Dieu n'a point une perfection relative & finie, comme nous; en un mot qu'il n'a ni nos perfections, ni nos imperfections: ce que nous croyons avec connoiſſance de cauſe, ſur l'idée ſeule que nous avons de notre excellence & de notre foibleſſe, ſans le ſecours d'une notion dont nous ne ſommes pas capables. Il n'en eſt pas ainſi des attributions morales, telles que la bonté & la ſainteté. Ces qualités ſont quelque choſe de poſitif, ſelon l'idée que nous en avons, mais ce poſitif les repréſente ſous la maniere dont elles exiſtent dans l'homme. Ainſi point de bonté infinie, point de ſainteté infinie; & ceux qui diſent qu'il y en a, ſoutiennent qu'il y a quelque choſe de créé & d'humain qui eſt infini (†).

Les gens qui s'attachent plus aux mots qu'aux choſes répliqueront que la perfection eſt auſſi quelque choſe, ſelon l'idée que nous nous en ſommes formée, & que s'il eſt permis d'appeller Dieu un Etre infiniment parfait, on peut de même le dire infiniment bon.... Ils cherchent apparemment à s'aveugler. La perfection eſt quelque choſe de poſitif, quand nous appliquons ce mot aux créatures. L'abſolue & infinie perfection eſt la négation préciſe de la perfection, telle que nous en avons l'idée

(*) Chapitres XXVII, XLIX, & ſuivans.
(†) Chap. LII.

l'idée (*). En admettant donc la comparaiſon de l'infinie perfection avec la bonté infinie, il faudra convenir que celle-ci n'eſt que la négation de la bonté, ſelon notre idée de cette vertu. Appeller Dieu infiniment bon & ſaint, ce ſera affirmer préciſément qu'il n'eſt ni bon ni ſaint ſelon cette idée. Quelque parti que l'on prenne, il n'y a pas moyen d'éluder cette concluſion. La négation de nos perfections, eſt celle de la bonté & de la ſainteté, comme elles exiſtent dans nous, comme nous les connoiſſons. C'eſt une conſéquence néceſſaire de ce principe : Que les attributs métaphyſiques de Dieu excluent les attributions morales. Les premiers univerſellement reconnus & admis, loin de prouver la convenance des autres, la réfutent invinciblement.

II. Examinons la bonté & la ſainteté en elles-mêmes, c'eſt-à-dire ce qui conſtitue ces facultés. Nous en tirerons de nouvelles preuves.

La bonté eſt une inclination à faire du bien : la ſainteté conſiſte dans l'amour & l'obſervation de ce que nous appellons vertueux. Les définitions de la bonté & de la ſainteté, différentes de celle-ci, n'en different que dans les termes, & il s'agit ici du fonds. Aimer à faire du bien, agir conformément à la regle de la juſtice & de la vertu : voilà ce qui fait que les hommes ſont dits bons & ſaints. Voyons ſi ces rapports conviennent à Dieu.

Aimer à faire du bien eſt une excellence de la nature, mais de la nature humaine, de la nature ſenſible : une diſpoſition de notre ame, qui par le ſentiment du plaiſir & de la douleur qu'elle a éprouvé à la préſence de certains objets, l'intéreſſe aux autres créatures ſenſibles, ſur-tout à ſes ſemblables, la porte naturellement à leur procurer des ſenſa-

(*) Chapitre XXVII.

tions agréables, & lui donne une répugnance pareille à les faire ſouffrir. La raiſon de cette inclination bienfaiſante ſe trouve en partie dans la liberté que nous avons pour le mal, dont elle eſt le contrepoiſon. Sans elle, nous risquerions de meſuſer de cette liberté, même à notre inſçu. Une autre raiſon eſt l'amour de nous-mêmes que nous pourrions porter à l'excès, ſi une répugnance innée à faire du mal aux autres, ne nous avertiſſoit de la contenir dans ſes juſtes bornes. La nature humaine ardemment portée à rechercher ce qui l'accommode, libre même de pourſuivre & de ſe procurer ſon bien-être & ſon mieux-être aux dépens de celui des autres, exigeoit une faculté qui, non ſeulement contînt cet appétit dans un exercice toujours légitime dans chaque individu, & toujours d'accord avec le même ſentiment auſſi naturel à tous les autres, mais qui leur apprît de plus à faire leurs délices de contribuer au bien d'autrui. Ce ſentiment eſt le germe de la bonté; & le ſol qui lui eſt propre, eſt une nature ſenſible.

La ſenſibilité n'eſt point une appartenance de la Nature Divine, non plus que tout ce qui la ſuppoſe. Le Dr. Harris (*) ayant entrepris de prouver que Dieu poſſédoit toutes les perfections qu'il nous avoit données, ſoutenoit que cet Etre étoit extrêmement & infiniment ſenſible, & il prouvoit tout le contraire; il le prouvoit d'une maniere ſi évidente que, ne pouvant ſe le cacher à lui-même, il avouoit forcément que la ſenſibilité ne convenoit pas exactement à Dieu, mais qu'il employoit ce terme, comme plus propre à expliquer ſa penſée. Excellente raiſon pour qui voudra s'en contenter: elle donne à connoître aux gens éclairés, & amateurs de l'exactitude, que la penſée du Docteur ſe trouvoit infiniment au deſſous de la Divinité. Tous

(*) Voyez ſa *Réponſe aux Athées*, ſeconde Partie.

ceux qui s'impoſeront la même tâche, ne réuſſiront pas mieux. Une ſenſibilité divine ſeroit une qualité monſtrueuſe; vu que Dieu eſt incorporel, & que la ſenſibilité eſt une aptitude de notre ame à reſſentir du plaiſir & de la douleur par l'intermede du corps qu'elle anime.

Cette ſenſibilité de l'ame eſt le premier élément de la bonté : elle eſt la baſe de tous les autres. Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur, ni bien ni mal, tant ceux du corps, que les délices de l'eſprit qui ſont la partie la plus pure du bonheur, nous ne les connoîtrions pas, nous n'aurions ni le deſir ardent d'être heureux, ni la noble paſſion d'en faire. Cette affection qui nous porte à vouloir du bien aux autres, à leur en procurer autant qu'il eſt en notre pouvoir, qui nous fait reſſentir nous-mêmes celui que nous leur faiſons, cette vertu bienfaiſante eſt dans notre ame comme une branche de ſa ſenſibilité. L'amour de notre bien-être & le deſir de faire du bien aux autres partent du même principe : le premier a le ſentiment pour cauſe génératrice, & le ſecond auſſi. Que ce ſentiment ſoit raiſonnable, c'eſt-à-dire confirmé, augmenté & perfectionné par la raiſon, je le penſe; mais cette raiſon eſt encore une appartenance de l'homme, & dès lors la bonté dans ſon principe conſtituteur, & dans ſa perfection, eſt une vertu purement humaine, indigne de la Divinité.

Dieu nous comble de biens : nous ſommes tout environnés de ſes dons : il a multiplié ſous nos pas les ſources du bonheur. Perſonne ne le ſent plus vivement que moi. Mon ame en eſt ravie. Que ma langue ſeche dans ma bouche, plutôt que j'oublie jamais d'exalter tant de bienfaits. Mais je n'aurois pas tant de confiance en cet Etre ſuprême, ſi je penſois que tout le bien qu'il nous fait vint d'un ſentiment auſſi foible & auſſi bas (car il eſt l'un & l'autre

proportionnellement à Dieu), que celui d'une bonté semblable en nature à la nôtre. On prouve très bien que Dieu étant au dessus des besoins, des intérêts & des passions qui empêchent souvent les hommes d'être bons, on ne conçoit pas ce qui pourroit altérer ou gêner sa bonté, supposé qu'il fût bon, mais on ne prouve point qu'il le soit. Eh quoi! la bonté comme on la conçoit, la bonté des hommes se trouve si foible que son exercice est troublé, empêché, arrêté par des passions & des intérêts humains, & l'on soutient encore que cette perfection est dans Dieu au même sens & sous la même idée que dans l'homme! Je crois, moi, qu'une vertu naturellement sujette à se démentir, n'est point compatible avec une Nature invariable. La bonté est naturellement sujette à se démentir. C'est qu'elle part de la sensibilité; & la sensibilité étant occupée à des intérêts plus proches, plus vifs & plus forts, la bienfaisance diminuée d'autant doit céder à une force majeure.

Est-il donc indigne de Dieu d'aimer à faire du bien, de vouloir faire du bien? Il semble au contraire que, si ce qu'il y a de plus grand dans l'Etre suprême est de pouvoir faire tout le bien qu'il veut, il n'y a aussi rien de plus beau dans lui que de vouloir faire tout le bien qui ne répugne point à sa sagesse, à sa justice, ni à ses autres divines perfections....

Avant que de répondre, je voudrois savoir ce que l'on entend par cet amour & cette volonté.

On vient de le dire; c'est une inclination à faire du bien aux autres. Qu'est-il besoin de commentaire?

Mais de quelle espece est cette inclination, comment & sous quelle forme la conçoit-on?

Elle n'est d'aucune espece particuliere: c'est en général une disposition, un penchant à vouloir & à faire du bien.

On anéantit tout en le généralisant. La bonté est une disposition de l'ame à vouloir & à faire du bien. La notion en est extraite de la maniere dont cette disposition est dans nous, ou dont elle nous paroît être dans d'autres hommes que nous appellons bienfaisans. Sans m'engager plus avant dans la recherche que je viens d'entamer des élémens intrinseques de la bonté, je me rappelle que je la connois par l'expérience que j'en ai, & pas autrement; que cette expérience est de la bonté seulement comme elle existe dans les hommes; que l'idée formée d'après une telle expérience est l'idée d'une inclination humaine; qu'enfin le signe de cette idée ne désigne rien davantage. C'est assez. Je suis sûr que ce que je conçois par la bonté, est tout humain, & conséquemment au-dessous de Dieu. Il est vrai qu'en l'analysant, je trouve que ses parties intégrantes sont des rapports aussi tout humains, nos devoirs, nos besoins, notre fin, nos puissances, nos actes, nos modifications; & que la raison toute entiere de cette vertu est dans le fonds de notre être, dans la constitution interne de notre nature d'où elle découle, & à laquelle elle tient nécessairement. Qu'ai-je à faire néanmoins de cette considération? Je la propose aux savans, avec une pleine confiance dans leurs lumieres. Avec ceux qui entrent difficilement dans des méditations aussi profondes, il me suffit de raisonner d'une maniere plus à leur portée.

III. De ces deux propositions: Dieu est bon: l'homme est bon; l'une ou l'autre est fausse. Si Dieu est bon, la bonté est une perfection divine. Si l'homme est bon, la bonté est une perfection humaine. La même profection, prise au même sens, comme on le veut, ne peut être divine & humaine. On le sent si bien que l'on dit de Dieu qu'il passe toutes les catégories. L'Essence Divine exclut toute autre essence.

La dépenſe d'eſprit, les raiſons & l'éloquence employées à défendre la bonté divine, démontrent le contraire de ce que l'on ſe propoſe. En diſant la bonté humaine, on reconnoît cette vertu pour être de l'ordre des choſes créées: ce premier pas ſemble aſſez déciſif. On tâche de l'en retirer après, voici comment: „Il faut ſe former la plus belle, la plus magnifique & la plus ſublime idée de Dieu qu'il ſoit poſſible d'avoir; & après avoir fait tous les efforts dont nous ſommes capables, pour cela, reconnoître que notre idée n'approche en aucune maniere de cet immenſe original, & des perfections infinies qu'il renferme. L'intelligence des hommes qui eſt très petite & très obſcurcie par une infinité de défauts, eſt bien éloignée de pouvoir épuiſer, pour-ainſi-dire les perfections ſans limites de l'Etre tout-parfait. L'impoſſibilité, où nous ſommes à cet égard, ne doit pas nous empêcher de faire tous nos efforts pour avoir de Dieu des penſées qui, ſi elles ne ſont pas dignes de lui, ne ſoient pas au moins indignes des lumieres qu'il nous a données. Nous devons donc lui attribuer toutes les perfections, ſans y mêler aucun défaut. De cette maniere ſi nous ne concevons pas toute l'étendue des perfections divines, ce qui eſt impoſſible; nous ne les bornerons pas non plus par des défauts qui les deshonorent. Ainſi après s'être formé des idées de la bonté & de la ſainteté, ſelon que la raiſon & l'expérience nous les font concevoir, nous ſommes en droit de les attribuer à Dieu, mais ſans aucun des défauts qu'elles ont dans l'homme. La bonté & la ſainteté ſont finies & variables dans l'homme, mais, ſans changer le ſens réel & poſitif des termes, il faut les dire infinies & invariables dans Dieu (*)." Cet argument eſt victorieux, au juge-

(*) Ce raiſonnement eſt répété de cent manieres dans les Ecrits qui ont paru pour réfuter les articles *Manichéens* & *Paulicians* du Dictionnaire Critique de Bayle. Elles ne diſent toutes que la même

ment des plus habiles défenſeurs de la bonté & de la ſainteté divines. Que nous penſons différemment eux-& moi! Je vais m'en ſervir à montrer qu'il ne ſauroit y avoir dans Dieu, ni bonté, ni ſainteté.

Sans doute il faut ſe former la plus grande idée de Dieu, qu'il ſoit poſſible. On n'y parviendra qu'en diſtinguant Dieu de tout ce que l'on conçoit, tant des Etres que de leurs facultés, & conſéquemment de la bonté & de la ſainteté.

Après avoir fait tous les efforts dont nous ſommes capables pour nous former la plus magnifique notion de Dieu, nous devons reconnoître que notre idée n'approche en aucune maniere de cet immenſe original, & des perfections infinies qu'il renferme. Reconnoiſſons donc que notre idée de la bonté & de la ſainteté n'approche en aucune maniere des perfections infinies de Dieu. Ce ſera reconnoître qu'il n'eſt ni bon ni ſaint: s'il l'étoit, notre idée de la bonté & de la ſainteté approcheroit de ces perfections qui ſeroient dans lui. On ne veut pas qu'elle en embraſſe l'infinité. Elle en repréſenteroit au moins l'eſpece, puiſqu'on les dit les mêmes dans Dieu & dans l'homme, à l'extenſion près.

L'intelligence des hommes qui eſt très petite & très obſcurcie par une infinité de défauts, eſt bien éloignée de pouvoir épuiſer pour-ainſi-dire les perfections ſans limites de l'Etre tout-parfait. L'intelligence humaine eſt-elle moins diſproportionnée à l'eſpece des perfections de Dieu, qu'à leur extenſion ſans limites? Que l'on réponde, & je conclurai. Si l'on dit que l'eſpece des perfections divines paſſe toutes les forces de notre entendement, comme il eſt vrai, il s'enſuivra que des vertus, telles que la bonté & la ſainteté dont nous concevons

---

choſe: l'examen d'une ſeule ſuffit. Non: jamais queſtion plus importante ne fut plus mal traitée de part & d'autre.

l'eſpece, ne ſont pas des perfections divines. Dira-t-on que nous comprenons très bien ce que c'eſt que la bonté & la ſainteté dans Dieu, parce que l'arhétype de toute perfection eſt bon & ſaint au même ſens que les hommes ſont dits bon & ſaints, quoique notre idée n'embraſſe pas l'infinité de ſa bonté & de ſa ſainteté ? Dès lors on admet dans Dieu quelque choſe de fini, & on l'admet en termes non-équivoques. Notre idée n'embraſſe pas l'infini: tout ce que nous concevons eſt au moins circonſcrit par les bornes de notre intellection. Or nous comprenons l'eſpece de ces deux perfections divines, la bonté & la ſainteté. Donc Dieu poſſede des entités reſerrées dans les bornes de notre intellection. Donc il y a dans Dieu des entités finies. Que répliquera-t-on? Qu'elles ne ſont pas finies dans Dieu, quoique nous les concevions finies. Elles n'y ſont donc pas comme nous les concevons: l'idée que nous avons de la bonté, n'eſt donc pas applicable à Dieu, en rien, car elle eſt finie en tout. Dieu n'eſt donc ni bon, ni ſaint.

Quoique l'on diſe, quoi que l'on faſſe, cette concluſion ultérieure reviendra toujours & toujours avec une égale évidence. Les droits de la vérité ſont impreſcriptibles: ſupérieure à la malice & à la foibleſſe des hommes, elle fait taire l'impoſture & diſſipe tôt ou tard les ombres de l'ignorance. Sa lumiere peut reſter cachée & comme éclipſée pendant pluſieurs ſiecles. Enfin le temps la découvre, elle paroît, & force tous les eſprits à la reconnoître (*a a*).

L'impoſſibilité où nous ſommes d'embraſſer l'infinité de Dieu, ne doit pas nous empêcher de faire tous nos efforts pour avoir de cet Etre ſuprême des

---

(*a a*) *Maximæ vires additæ ſunt veritati quæ, etſi ab omnibus impugnetur, & quandoque omnimodæ fraudes cum mendacio adverſus eam armentur, neſcio quo modo ipſa per ſe mortalium animis illabatur, &*

penſées qui, ſi elles ne ſont pas dignes de lui, ne ſoient pas au moins indignes des lumieres qu'il nous a données. La raiſon dans l'état de pureté où nous l'avons reçue du Créateur, nous apprend qu'il n'y a ni proportion entre Dieu & l'homme, ni analogie entre leurs qualités reſpectives. Toute notion de la Divinité qui lui ſuppoſe les vertus de l'homme, avec quelque tempérament que ce ſoit, eſt indigne de la raiſon.

Nous ne devons attribuer à Dieu que des perfections toutes parfaites, des perfections infinies. Celles-là ſeules pourroient lui convenir. En connoiſſons-nous, en concevons-nous de pareilles? Pour nous borner à celles dont il s'agit, la bonté & la ſainteté au ſens & de la maniere dont nous les concevons, ſont-elles infinies & toutes parfaites? Tant s'en faut. Gardons-nous donc de les attribuer à Dieu au ſens & de la maniere dont nous les connoiſſons. Ne les lui attribuons pas non plus en aucun autre ſens ou maniere. Elles ſont ce que notre idée les repréſente, & pas autre choſe. Ne conviennent-elles pas à Dieu ſuivant cette idée, elles ne lui conviennent point du tout.

L'étrange abus, que celui de ſuppoſer infinies toutes les puiſſances & propriétés obſervées dans la Nature, pour en compoſer l'idée complexe de ſon Auteur! Dans cette ſuppoſition il n'y a que l'infinité qui convienne à Dieu; & l'infinité eſt excluſive des puiſſances de l'Etre créé. On a beau ſuppoſer la bonté & la ſainteté illimitées, & exemptes de défauts. Tant qu'elles ont de la réalité, elles ſont les vertus d'une ſubſtance néceſſairement bornée & défectueuſe: la ſuppoſition eſt donc chimérique: la notion qui en réſulte l'eſt de même.

---

non nunquam confeſtim vires ſuas exerat; aliquando autem cum diu in obſcuro delituit, per ſe ipſam tandem emergat & mendacium manifeſtet. Polyt. Lib. III. Hiſt.

Après s'être formé une idée de la bonté & de la sainteté, selon que la raison & l'expérience nous les font connoître, loin de se croire en droit de les attribuer à Dieu sans les défauts qu'elles ont dans l'homme, on reconnoît qu'elles sont constitutives de la nature humaine, qu'elles ont leur raison dans l'exigence de cette nature, que leur imperfection intrinseque ne peut les quitter, qu'elles ne peuvent être supposées nulle part sans ce qui fait qu'elles sont des qualités humaines, n'ayant rien de réel qui ne soit tout-humain.

Elles sont finies & variables dans l'homme: chacun les sent & les conçoit ainsi. Il est impossible qu'en conservant le sens réel & positif des termes, elles soient infinies & invariables dans Dieu. Si elles sont infinies dans Dieu, nous ne les concevons plus. Le sens conçu & connu, & le sens inconcevable sont-ils le même? Point de distinction, point de subterfuge. Il n'y a ni plus ni moins dans Dieu. Il est inconcevable en tout, ou il ne l'est en rien.

A la vérité, si nos vertus sont dans Dieu, elles y sont infinies & invariables. Si elles y sont infinies & invariables, elles le sont par la nécessité même de Dieu. Cela doit être. Comment arrive-t-il donc qu'elles ont nos bornes, éprouvent des vicissitudes dans nous, & participent à nos foiblesses? Quelle force a pu altérer des entités nécessairement incorruptibles (*)?

S'il y a une intelligence infinie, il n'y en a point de finies; & s'il y a des intelligences bornées, il n'y en a point d'infinie. On en a vu les preuves, je pourrois dire les démonstrations (†). Changez les mots, & mettez la bonté, ou la sainteté, à la place de l'intelligence, il sera démontré que, s'il y a une bonté & une sainteté infinies, il ne sauroit y avoir de bonté & de sainteté finies, comme elles sont dans les hommes.

(*) Voyez ci-devant Chapitre LVIII.

Je faiſois un ſouhait, il n'y a qu'un moment. Je deſirois que les perſonnes qui méditent avec goût les plus importantes vérités, fiſſent une lecture ſérieuſe des meilleurs livres compoſés pour ſoutenir les attributions morales de la Divinité, dont j'ai nommé les Auteurs. J'ajoute qu'il ſeroit à propos qu'ils y appliquaſſent les principes que j'y oppoſe, ſur-tout aux endroits qu'ils jugeront les plus convaincans. Je me contente de conſeiller cette application, ne pouvant entrer moi-même dans un ſi grand détail. L'eſquiſſe que j'en ai donnée ſervira d'introduction.

IV. UNE perfection qui n'eſt point aſſujettie aux loix de la bonté, n'eſt point la bonté. Comment pourroit-elle être légitimement appellée de ce nom? L'obſervation de ces loix eſt ce qui conſtitue formellement la bonté, elle en eſt la meſure. C'eſt par elle ſeule que l'on eſt bon: plus on y eſt exact, meilleur on eſt. Eſt-on bon, ſans ce qu'il faut pour l'être? Belle demande! Il n'eſt pourtant pas plus ſingulier de le demander, que d'y répondre affirmativement.

1°. Le premier devoir de la bonté, n'eſt pas ſeulement de ne faire aucun mal à perſonne. Pour peu que l'on ſoit réellement bon, on épargnera au prochain tous les maux dont on peut le préſerver. Si je vois mon frere ſur le bord d'un précipice, prêt à s'y laiſſer cheoir, & que pouvant l'arrêter ſans danger pour moi, je ne le faſſe pas, dois-je me glorifier d'être bon? La conduite de Dieu n'eſt point aſtrainte à cette loi. Je m'en rapporte à ce que nous en diſent tous les livres théologiques. Dieu peut empêcher tout le mal qui arrive aux créatures: il n'y eſt pas obligé: il ne le fait

(†) Là-même.

pas. C'eſt qu'il n'agit pas par un principe de bonté.

2°. Une des regles les plus ſacrées de la bonté, celle qui montre le mieux l'excellence de cette vertu, eſt de faire le plus grand bien que l'on peut, ce qui comprend deux choſes: premiérement de faire du bien à tous ceux à qui on peut ou faire, ſecondement de leur faire le plus grand bien poſſible. Sûrement celui qui aime à faire du bien, en fera ſelon toute l'étendue de ſon pouvoir; ſinon, ſa bonté ne ſera pas auſſi grande qu'elle pourroit l'être, & il péchera plus ou moins contre cette vertu, ſuivant que les actes de ſa générosité ſeront plus ou moins diſproportionnés à ſa puiſſance. Vous pouvez faire dix heureux, vous n'en faites que cinq. Vous pouvez doubler le bonheur d'un ami, vous ne le faites pas. Etes-vous bon? demandez-le à votre ami, demandez-le aux perſonnes qui ſollicitent en vain vos bienfaits qui leur ſont dus, & parce qu'ils les méritent, & parce qu'ils les demandent, & parce que vous les pouvez accorder aiſément. Vous n'y êtes pas tenu en rigueur. Ce n'eſt pas là ce dont il s'agit. Il n'eſt pas queſtion de juſtice, mais de bonté. L'inclination qui porte à bien faire, invite à faire tout le bien que l'on peut. C'eſt y réſiſter, c'eſt la violer, que d'agir d'une maniere qui ne lui eſt pas entiérement conforme. Cependant Dieu eſt libre & indépendant dans la diſpenſation de ſes dons. Il eſt le maître de donner plus ou moins de perfection, plus ou moins de bonheur à ſes créatures. Dieu, pour faire du bien, n'a qu'à le vouloir. Il ne fait pas tout le bien poſſible. Il ne ſuit donc pas regles de la bonté.

3. On aſſure encore que Dieu a pu ne rien créer, & qu'il pourroit actuellement augmenter le nombre des Etres intelligens capables de félicité. Il eſt pourtant très-contraire à la bonté de ne faire du bien à perſonne, quand on peut en faire à tout le monde.

De plus, vouloir & pouvoir faire du bien, & s'en diſpenſer, c'eſt une contradiction morale qui ne ſauroit être dans Dieu. Ou Dieu n'eſt pas bon, ou il ne peut faire plus de bien qu'il n'en fait. L'alternative eſt embarraſſante pour ceux qui veulent juger de la conduite du Tout-puiſſant par les regles de la nôtre.

4°. La bonté n'a point de lendemain. Le bien qu'elle peut faire aujourd'hui, à ce moment, elle ne le differe pas. Ames bonnes & généreuſes, qui dites qui Dieu auroit pu créer le monde des millions d'années plutôt, répondez. Eſt-ce par l'envie que vous lui ſuppoſez de communiquer à d'autres une partie de ſon bonheur, qu'il a différé ſi tard à former des Etres capables d'en jouir? Eſt-ce là le propre de la bonté!

5°. La bonté eſt patiente & miſéricordieuſe. L'homme vraiment bon, oublie les offenſes & pardonne les outrages. Dieu eſt miſéricordieux, mais il ne pardonne pas à tous, il n'a point pardonné aux anges rebelles, il ne pardonnera point à ceux qui habiteront éternellement le lieu de ſes vengeances. C'eſt encore une doctrine reçue. Dieu ne ſuit donc point cette loi de la bonté, qui veut que nous pardonnions à ceux qui nous ont offenſé.

6°. La bonté peut devenir juſtice. Les graces méritées ſont dues. Dieu ne nous doit rien: tous ſes dons ſont gratuits: ſa puiſſance eſt abſolûment indépendante. Mais la bonté eſt très dépendante de certaines regles que je développe: elle en eſt l'obſervation. Cette différence vient de ce que, entre un homme & un autre homme, il y a toujours de la proportion, des relations, des convenances originelles qui engendrent des devoirs, au-lieu qu'entre le Créateur & la créature, il n'y a aucune proportion quelconque.

Nous avons décompoſé la bonté en ſes parties principales. Les devoirs qui lui ſont eſſentiels ont leur ſource dans les propriétés de notre nature,

& dans la dépendance réciproque où nous ſommes les uns à l'égard des autres, à cauſe du beſoin mutuel que nous avons les uns des autres. Celui dans qui il n'y a rien de pareil, n'a pas les principes de la bonté, ni conſéquemment la bonté elle-même. Etre au-deſſus des regles de la bonté, être au-deſſus de la bonté, ce n'eſt pas être bon, c'eſt être plus que bon. Il eſt contradictoire qu'un Dieu infiniment bon puiſſe ne rien faire de ce qu'exigent les loix conſtitutives de la bonté. Puis donc que l'on convient qu'il n'eſt aſſervi à aucune de ces loix, l'on doit dire auſſi qu'il n'eſt pas bon.

Les opérations du Très-haut portent un caractere infiniment plus relevé que celui de la bonté. Si les principes de cette vertu leur étoient applicables, on trouveroit que Dieu manqueroit ſouvent de bonté, qu'il ne ſeroit pas toujours auſſi bon qu'il pourroit l'être, que quelquefois même il ſeroit moins bon que les hommes: ce qui ne s'accorde nullement avec la bonté infinie. Voilà donc une contradiction manifeſte dans Dieu (*bb*). On croit la lever en affirmant que la bonté divine eſt ſouverainement libre, qu'ainſi elle peut s'étendre & ſe reſtraindre plus ou moins, ſuſpendre même tout-à-fait ſon cours, par des raiſons ſupérieures de ſageſſe, de juſtice, ou encore par le ſeul motif d'exercer ſa liberté. Défaite abſolument vaine! Il s'enſuivroit que les perfections divines, tout infinies qu'elles ſont, s'incommoderoient & ſe borneroient les unes les autres; qu'elles ne

(*bb*) Le Manichéisme de Bayle, (J'entends par-là les objections des Manichéens qu'il a répandues dans ſes écrits, car pour ſes vrais ſentimens, il eſt difficile de les connoître) poſe ſur ces deux raiſonnemens:

1. La bonté de l'Etre infini doit être infinie, & telle qu'on n'en puiſſe pas concevoir une plus grande. Or ſi Dieu permet le mal, ſa bonté n'eſt pas infinie: on en peut imaginer une plus grande, celle d'un Etre qui préviendroit le mal.

pourroient s'exercer toutes enſemble, mais ſucceſſivement & chacune à ſon tour. Quelle foibleſſe & quelle imperfection! L'infini s'étendre & ſe reſtraindre! Raiſonneurs indiſcrets, qui prétendez expliquer l'action de Dieu, quand le ſerez-vous agir d'une maniere digne de lui? Avant que d'accommoder ſon acte à vos idées, tâchez de vous accorder avec vous-mêmes. Vous dites que Dieu le Créateur & le Maître de tout, n'eſt pas ſoumis aux loix qu'il a impoſées aux créatures; que celui qui commande aux hommes de faire, ou de ne pas faire, n'eſt pas lui-même obligé à exécuter ſes ordres, ni à faire en ſorte qu'ils ſoient néceſſairement exécutés; qu'à l'égard de Dieu le mal n'eſt rien, parce qu'il ſait les moyens d'y remédier, & d'y remédier pour toujours, quand il veut, ſans qu'il en reſte aucunes traces, même d'en tirer un plus grand bien, au-lieu que les hommes, ſont incapables de le réparer. Et vous concluez qu'encore que ceux-ci ſoient obligés d'empêcher le mal, ſelon l'étendue de leur pouvoir, Dieu n'eſt point aſtraint à cette regle, quoiqu'il ſoit eſſentiellement bon & ſaint. Ne voyez-vous donc pas que cette ſuppoſition, *quoiqu'il ſoit infiniment bon & ſaint*, répugne à ce qui précede? Car enfin vous établiſſez une regle de bonté, en vertu de laquelle vous dites les Etres bons, autant que leurs actions y ſont conformes; & en même temps vous voulez qu'un Etre ſoit eſſentiellement bon & ſaint, quoiqu'il ne ſoit point obligé à cette regle, & qu'il ne la ſuive point du tout. C'eſt prétendre que ce qui n'eſt pas bon, ſoit bon.

---

2. Un homme qui n'auroit eu qu'une bonté médiocre, auroit accordé ſans héſiter les ſecours que Dieu a refuſés aux hommes: ainſi Dieu, loin d'être infiniment bon, ne l'eſt pas même autant que les hommes.

Tous ces raiſonnemens, avec les exemples, les comparaiſons & les inductions qui viennent à l'appui, ſont vains & ſans force, pour la raiſon que je dis.

V. Tantôt nous avons de très véritables idées de la bonté & de la sainteté de Dieu, & tantôt ces perfections dans lui sont incompréhensibles à nos foibles esprits. L'un veut que Dieu soit bon & saint au sens unique de ces mots appliqués à l'homme; un autre prétend que Dieu est bon & saint, mais d'une bonté & d'une sainteté sans analogie avec les nôtres. Le même philosophe a soutenu que ces vertus étoient fondées sur les mêmes idées dans Dieu & dans l'homme, mais que l'exercice en étoit différent dans ces deux Etres (*). Une pareille inconsistance ne caractérise pas la vérité.

Deux facultés différentes se distinguent l'un de l'autre, dit Platon (†), par leur destination & leurs effets. On appelle mêmes facultés celles qui ont même objet, qui operent les mêmes effets, qui s'exercent de la même maniere: & facultés différentes celles qui ont des objets, des effets & un exercice différens. Quelle autre marque de différence pourroient-elles avoir pour nous qui, ne connoissant pas les facultés en elles-mêmes, ne les concevons que d'après leurs actes ou effets? Ceci prouve, en raisonnant juste, que les mêmes idées de la bonté supposent les mêmes actes & le même exercice de cette faculté; & que des actes & un exercice différens doivent en donner des idées différentes.

J'accorde que l'on ne doit tirer aucune conséquence de la bonté humaine à la conduite de Dieu; que toutes les comparaisons qui supposent l'exercice des vertus de Dieu, semblable aux bonnes actions des créatures, ne sont point justes; que toutes les objections des Manichéens supposent mal-à-propos la conduite de Dieu du même ordre

(*) Voyez la note (x).

ordre que celle de l'homme, & qu'on doit apprécier l'une par l'autre. Nous avons le même principe, nous en tirons des conſéquences contradictoires. La bonté humaine, & ce que vous appellez la bonté divine, ſont fondées ſur les mêmes idées, ſelon vous. Dès lors il eſt légitime de juger de l'une par l'autre. Elles ont un point réel de comparaiſon, ſavoir la même idée. Les Manichéens ont raiſon: tous leurs paralleles ſont irrécuſables. Mais s'ils partent d'un faux ſuppoſé, vous péchez dans la conſéquence. En les réfutant vous vous réfutez vous-mêmes. Dans ce cas-ci, la bonté humaine, & ce que vous appellez la bonté divine, ne ſont pas fondées ſur les mêmes idées: vous devez m'abandonner ce point. Or ces idées ſont les idées de la bonté, & tout ce qui ne leur eſt pas conforme, n'eſt pas la vertu ainſi nommée. Ce que vous appellez la bonté divine, n'eſt donc pas véritablement la bonté.

Je cherche le vrai pour m'y attacher ſans réſerve. Je médite, je combine, j'approfondis, je ne veux rien me déguiſer. Si je penſe que Dieu n'eſt ni bon, ni ſaint, en aucun ſens, je dois montrer que c'eſt la force de la conviction qui m'oblige à le croire.

Nous avons l'uſage de la parole pour exprimer nos penſées: les mots ſont des ſignes ſenſibles de nos idées, & les idées exprimées par les mots ſont le ſens de ces mots, c'eſt-à-dire ce qu'ils ſignifient proprement & immédiatement. Comme il n'y a aucune liaiſon phyſique entre des ſons articulés & les idées que nous leur faiſons ſignifier, pas plus qu'entre les choſes & leurs noms, nous établiſſons volontairement & arbitrairement tel mot pour le ſigne

(t) *De la République ou Dialogue ſur la Juſtice.* Liv. V.

de telle penſée. Lorſqu'on parle, on veut faire connoître ce que l'on a dans l'eſprit. Par conſéquent, c'eſt des idées de celui qui parle que les mots dont il ſe ſert ſont les ſignes. Perſonne ne peut les appliquer immédiatement comme ſignes à aucune autre choſe qu'aux idées qui ſont actuellement préſentes à ſon eſprit: en uſer autrement, ce ſeroit les rendre en même temps ſignes de ſes propres penſées, & ſignes d'autres idées, & faire qu'ils ſignifiaſſent & ne ſignifiaſſent pas telles idées particulieres: autant vaudroit ne leur faire rien ſignifier du tout. Les mots ainſi établis pour ſignes volontaires des idées de celui qui les emploie, ils ne ſauroient déſigner des choſes qu'il ne connoît pas: car alors ils ſeroient ſignes de rien, de vains ſons deſtitués de toute ſignification. Un homme encore ne peut faire que les mots dont il ſe ſert pour exprimer ſes penſées, ſoient ſignes ou des qualités des choſes qu'il ne connoît pas, ou des conceptions des autres dont il n'a aucune idée. Ce ſeroient encore des ſignes de ce qu'il ne connoîtroit pas, des ſignes de rien. Il faudra qu'il attende à avoir quelque connoiſſance de ces qualités ſecrettes, & de ces conceptions étrangeres, pour que les noms qu'il leur donnera, ſignifient non ce qu'elles ſont en elles-mêmes, mais la maniere dont elles lui ſeront connues, non les notions que les autres peuvent en avoir, mais les idées qu'il en aura lui-même. Enfin les mots ſignifient dans la bouche de chaque homme, les idées qu'il a dans l'eſprit.

Sans pouſſer plus loin cet extrait de ce que Locke a dit de la ſignification des mots (*), je vais l'appliquer à mon ſujet. On me pardonnera d'avoir répété ici des principes dont il tire tant d'évidence. Le mot *bonté*, eſt dans la bouche de chacun de nous le ſigne de l'idée qu'il a de cette vertu: telle idée

(*) Voyez ci-devant Note (*a*).

en eſt tout le ſens. Par-là il eſt incapable de déſigner une vertu que nous ne connoiſſons pas, une vertu incompréhenſible; car alors il ſeroit ſigne de rien. Dieu ne peut donc pas être bon d'une maniere inconcevable, & différente de ce que nous concevons par la bonté. S'il ne l'eſt dans aucun des ſens de ce mot, ni ſelon aucune des idées dont il eſt le ſigne, Dieu n'eſt point bon. Eſt-ce à dire que nos penſées ou leurs ſignes ſoient la meſure de ce qui eſt dans Dieu? Non; mais nos penſées & leurs ſignes ne ſont point la meſure de ce qui eſt dans Dieu, parce qu'il n'y a rien dans lui, de tout ce que nos penſées peuvent concevoir, ou leurs ſignes repréſenter.

Si Bayle eût fait attention à ces principes, & qu'il eût voulu prendre la peine de les bien méditer, il n'auroit pas ſoutenu que l'incompatibilité de la conduite de Dieu avec les notions communes de la bonté & de la ſainteté, n'empêchoit pas que Dieu ne fût bon & infiniment bon. La crainte de trop s'avancer en refuſant tout-à-fait à Dieu les titres de bon & de ſaint, lui fit admettre pour vrais bien des raiſonnemens dont la fauſſeté eſt aiſée à démontrer. Sa crainte, très louable en elle-même, fut en pure perte auprès de ſes adverſaires qui ne lui en tinrent pas compte; & l'inexactitude de ſa logique fit beaucoup de tort à la vérité qu'il allioit au menſonge. Sa propoſition fondamentale étoit inconteſtable: La conduite de Dieu n'eſt point réglée par les notions communes de la bonté & de la ſainteté; ces notions ſont abſolument recuſables lorſqu'il s'agit de l'apprécier. La diſproportion du fini à l'infini ne permet pas d'eſtimer ce que Dieu fait par ce que l'homme doit faire; ou autrement, de ſe ſervir des notions communes de la raiſon, comme d'une meſure également convenable à la conduite de Dieu & aux actions des hommes. Tous les efforts de l'eſprit humain n'ont pu encore parvenir

juſqu'ici à prouver que la permiſſion du mal eſt conforme aux principes naturels de la bonté & de la ſainteté. Elle ne les détruit pas, ſelon moi, parce qu'ils ne lui ſont pas applicables; elle ne leur eſt pas conforme non plus. Mais quelle raiſon pouvoit porter ce philoſophe à croire que Dieu étoit bon & ſaint d'une bonté & d'une ſainteté au deſſus de l'humaine? La perfection infinie de Dieu? J'ai prouvé que la bonté étoit une qualité finie que la perfection divine exclut néceſſairement. La foibleſſe de l'eſprit? Oui, il diſoit que ce qui eſt incompatible avec la bonté & la ſainteté humaine, pouvoit bien être compatible avec la bonté & la ſainteté divine, quoique nos foibles lumieres ne puſſent pas appercevoir cette compatibilité. Cette difficulté ne devroit peut-être pas nous arrêter, s'il étoit démontré d'ailleurs que Dieu fût bon & ſaint. Mais quel autre moyen de démontrer que Dieu eſt bon & ſaint, ſinon de faire voir que ſa conduite eſt conforme aux regles de la bonté & de la ſainteté?

Il ne pourroit donc pas y avoir de bonté & de ſainteté d'un autre ordre que la bonté & la ſainteté humaine, une bonté & une ſainteté incompréhenſible à nos foibles conceptions, avec laquelle l'exiſtence du mal ſeroit très d'accord? Une foule de ſavans théologiens, même des plus hardis rationaliſtes ont reconnu que les idées naturelles de l'équité & des autres vertus, nous ont été données pour régler notre conduite, & non pour cenſurer celle de Dieu, que nous ne devons faire uſage des ſpéculations de notre raiſon que ſur les ſujets proportionnés à ſa capacité, que ce ſeroit une véritable folie, de vouloir preſcrire à l'Etre ſouverain des regles conformes aux maximes que les hommes doivent obſerver entre eux. Ont-ils renoncé pour cela à la doctrine des attributs divins? Ils en ont conclu, non pas que Dieu n'étoit ni bon, ni ſaint, ni juſte, ni ſage, mais que ces perfections divines étoient infinies, & que leur infinité diſproportionnée à notre entende,

ment, faiſoit que nous ne pouvions concilier avec elles l'exiſtence du mal, tant moral que phyſique.

Je n'ai point entrepris l'apologie d'un ſentiment dont je montre l'inconſéquence. Il me ſemble que ce qu'on appelle bonté & ſainteté infinie, juſtice & ſageſſe incompréhenſible, n'eſt abſolument ni bonté, ni ſainteté, ni juſtice, ni ſageſſe. Quel ſens donner à ces mots, s'ils n'expriment les idées naturelles de la bonté & de la ſainteté? Quelle notion ſe former de cet autre ordre de bonté & de ſainteté, que l'on ſuppoſe convenable à Dieu? Les hommes n'ont-ils pas inventé les mots pour exprimer leurs penſées; & peuvent-ils s'en ſervir légitimement à déſigner des penſées qu'ils n'ont pas? Comment appliquer la bonté & la ſainteté à Dieu dans un ſens incompréhenſible? Qu'eſt-ce qu'un ſens incompréhenſible? Rien du tout.

On reprochoit à Epicure de conſerver le nom des Dieux, après en avoir détruit l'eſſence. Ne reprochera-t-on pas avec raiſon à ceux qui nous parlent d'une bonté & d'une ſainteté incompréhenſibles & d'un autre ordre que celle de l'homme, d'en détruire l'eſſence & de n'en conſerver que le nom qui devient alors tout-à-fait vuide de ſens?

L'impoſſibilité de concilier l'exiſtence du mal avec les attributions morales de la Divinité, ne doit point être rejettée ſur leur infinité. Si en conſultant les idées d'une bonté ordinaire & humaine, jamais le mal n'eût exiſté, combien doit-il être plus contraire à une bonté infinie, à moins que celle-ci ne ſoit d'une eſſence toute différente de celle de l'autre? Une bonté d'une eſſence différente de l'eſſence de la bonté, n'eſt qu'une bonté de nom ſans réalité.

VI. Je dois dire quelque choſe en particulier de la ſainteté. Les uns la regardent moins comme un attribut poſitif, que comme l'excluſion de tous les vices humains qui ne ſauroient ſe trouver en Dieu.

Ils disent Dieu saint, par opposition aux hommes impurs & pécheurs. D'autres entendent par la sainteté une vertu positive, telle que l'amour de l'ordre moral, dont l'exercice consiste dans l'observation de ce qui est vertueux. A cet égard, on a vu que la moralité, avec ses dépendances, actes & principes, étoit propre de la Nature humaine, & fondée toute entiere sur des rapports humains, soit les relations des hommes entre eux, soit leur dépendance du Créateur. Dieu ne dépend d'aucun Etre. Dieu n'a, avec aucun Etre, les rapports que les hommes ont entre eux. Partant il n'y a ni vertu, ni moralité dans Dieu, ni pour Dieu. L'ordre moral a été fait par Dieu pour les hommes: il est conforme à leur nature. Dieu est infiniment au-dessus de cet ordre & de tout ce qui y a rapport. Si Dieu ne s'éloigne point des relations d'ordre qu'il a établies, parce qu'il ne sauroit y avoir de contradiction dans son acte très simple, il ne les suit pas non plus par une inclination sainte & vertueuse. Une telle inclination est une affection humaine, & il y a bien loin de-là à ce qui est dans Dieu.

CHAPITRE LXVII.

Dieu, quoiqu'il ne soit ni bon, ni saint, selon les idées que nous avons de la bonté & de la sainteté fondées sur les plus pures lumieres de la raison, n'est pourtant aussi ni mauvais, ni malfaisant, selon les mêmes lumieres.

„ Deux vieilles s'apperçoivent la nuit au clair „ de la lune, d'un bout de rue à l'autre, se „ prennent pour des spectres, & la frayeur les „ retient dans la même posture jusqu'au lendemain „ matin." C'est une fable (*). Mais elle nous

(*) Fables de Lichtwehr Liv. 2. Fab. 4.

peint au naturel les philoſophes qui ſe font peur les uns aux autres, & qui par ces vaines terreurs s'arrêtent mutuellement dans le chemin de la vérité. On dit d'une part que la conduite de Dieu n'eſt point celle d'un Etre bon & ſaint, ſuivant les idées de la bonté & de la ſainteté, fondées ſur les plus pures lumieres du bon ſens: de l'autre part on s'imagine entendre dire que, ſelon la raiſon, Dieu eſt un Etre malfaiſant. C'eſt avoir l'imagination plus foible qu'aucune des vieilles de la fable.

On ignore, ou l'on oublie pourquoi Dieu n'eſt ni bon, ni ſaint. C'eſt que la regle de moralité, quelle qu'elle ſoit, ne lui eſt point applicable. Cette même raiſon prouve que Dieu n'eſt ni mauvais ni malfaiſant. En vertu de quoi pourroit-on lui donner ces qualités? Ce ne pourroit être qu'en lui appliquant les idées de la bonté & de la ſainteté, auxquelles on jugeroit ſa conduite contraire. Mais on recuſe ces idées: elles ſont inſuffiſantes pour apprécier l'acté de Dieu. Il ne leur eſt donc pas contraire par la même raiſon pour laquelle il ne leur eſt pas conforme, ſavoir parce qu'elles ne forment point une regle pour lui, une regle ſelon laquelle il doive être jugé.

N'eſt-il pas vrai que, quand nous eſtimons une action bonne ou mauvaiſe, nous ſuppoſons qu'elle eſt ſoumiſe à la regle qui nous ſert à l'apprécier? Nous l'y ſoumettons, & ſi elle ne lui eſt pas comparable, nous prononçons un jugement faux. Il faut qu'une action, pour être dite bonne ou mauvaiſe, ſoit ſuſceptible de moralité. Sinon, elle n'eſt ni bonne ni mauvaiſe, ni juſte ni injuſte. Elle n'eſt pas bonne, car la bonté eſt une qualité morale dont cette action n'eſt pas ſuſceptible par la ſuppoſition: elle n'eſt pas mauvaiſe par la même raiſon. Elle n'eſt donc réellement ni conforme ni contraire à la loi du juſte & de l'injuſte, du bien & du mal. Pour qu'une choſe ſoit conforme ou contraire à une autre, il doit y avoir du rapport entre elles,

puiſque la conformité ou la convenance, & la contrariété ou la diſconvenance ſont des rapports. Tout cela eſt de la derniere évidence, & il ſuffit de l'énoncer. Cependant Dieu n'eſt pas ſuſceptible de moralité. Il n'y a aucune proportion, aucune ſorte de rapport entre la conduite de Dieu, & les idées du bien & du mal, de la bonté & de la malice. Ces diſtinctions morales ſont établies pour la ſociété des hommes, elles ſont de l'ordre de l'humanité, mais elles ſont au-deſſous de la Nature Divine qui n'eſt point appréciable par elles. Donc la conduite de Dieu ne peut être dite ni conforme ni contraire aux idées du bien & du mal. Donc Dieu, quoiqu'il ne ſoit ni bon, ni ſaint, ſelon les idées que nous avons de la bonté & de la ſainteté, fondées ſur les plus pures lumieres de la raiſon, n'eſt pourtant auſſi ni mauvais, ni malfaiſant, ſelon les mêmes lumieres.

Voyez pourtant comment on raiſonne :

„ Après s'être formé une idée juſte de la bonté „ & de la ſainteté, on ne peut admettre pour „ actions ſaintes & bonnes, que celles qui ſont „ conformes à cette idée, & ſi on en propoſe „ qui la détruiſent clairement, ces actions ne „ ſont aſſurément ni bonnes ni ſaintes. Il n'eſt „ pas en notre pouvoir de penſer autrement, „ il faut que nous jugions qu'elles ſont mauvaiſes...

J'ai laiſſé plus haut (*) ce raiſonnement ſans réponſe : je la réſervois pour ſa vraie place. Se trouveroit-il encore quelque philoſophe qui adoptât cet argument dans ſa totalité ? s'il en eſt quelqu'un qui puiſſe approcher ſi près du vrai, ſans le reconnoître, ſes yeux ne ſont pas faits pour le voir.

(*) Dans la Note (*y*).

„ Après s'être formé une idée juſte de la bonté „ & de la ſainteté, on ne peut admettre pour „ actions ſaintes & bonnes, que celles qui ſont „ conformes à cette idée..."

Rien de plus raiſonnable: c'eſt pourquoi je penſe que Dieu n'eſt ni bon, ni ſaint; que ſes actions (puiſque l'on ſe ſert de ce mot) ne ſont ni bonnes, ni ſaintes, n'étant point conformes à l'idée de la bonté & de la ſainteté. Que l'on ne perde pas de vue le principe qui fait juger qu'elles ne ſont pas conformes à cette idée.

„ Si l'on propoſe des actions qui détruiſent clai- „ rement l'idée de la bonté & de la ſainteté, „ elles ne ſont aſſurément ni bonnes ni ſain- „ tes..."

Cela eſt encore vrai, mais il faut être exact. Les actions qui détruiſent clairement l'idée de la bonté & de la ſainteté, ne ſont ni bonnes, ni ſaintes. Les actions auſſi qui ne ſont ni bonnes, ni ſaintes, parce qu'elles ne ſont pas conformes à l'idée de la bonté & de la ſainteté, ne renverſent pas pour cela cette idée. Pour renverſer cette idée, il faut qu'elles lui ſoient contraires, Pour lui être contraires, il faut qu'elles lui ſoient appliquées juſtement & efficacement: l'application fauſſe tomberoit ſans effet. Si donc les actions que l'on propoſe, ne ſont pas conformes à l'idée de la bonté & de la ſainteté, faute de rapport, de proportion, d'un point de comparaiſon, en un mot faute d'une application légitime; elles ne ſont point non plus contraires à cette idée, & ne la détruiſent nullement. C'eſt l'eſpece des actions de Dieu.

„ Il n'eſt pas en notre pouvoir de penſer autre- „ ment, il faut que nous jugions qu'elles ſont „ mauvaiſes..."

Oui, les actions qui contrediſent & renverſent l'idée de la bonté: les actions qui lui ſont applicables, & qui dans l'application ſe trouvent avoir un rapport de diſconvenance avec elle. Pour les autres qui lui ſont diſproportionnées, & hors de tout parallele, nous aurions le plus grand tort du monde de les juger mauvaiſes, puiſqu'elles ne pourroient l'être, que par comparaiſon à cette idée à quoi elles ne ſont pas comparables.

Quand on a fixé les idées de la bonté, rien n'eſt bon, que ce qui leur eſt conforme, rien n'eſt mauvais, que ce qui les contredit. Mais rien ne leur eſt conforme ou contraire, que ce qui eſt de l'ordre pour lequel elles ont été établies. Autrement que deviendroit ce grand & inconteſtable principe: Que ce qui eſt au deſſus de la raiſon, ne lui eſt ni conforme ni contraire? Principe ſi puiſſant contre toutes ſortes d'incrédules! C'eſt le même que j'emploie à montrer qu'il n'y a ni bonté ni malice dans Dieu. Les myſteres révélés ne ſont ni conformes ni contraires à la raiſon, parce que la raiſon eſt un juge incompétent pour les apprécier: ils paſſent ſa portée. L'Etre ſuprême n'eſt ni raiſonnable ni déraiſonnable, parce qu'il s'éleve infiniment au deſſus de la raiſon. Il n'eſt de même, ni bon, ni mauvais, parce qu'il eſt ſupérieur à toute regle de bonté.

Bayle cherchoit une arme propre à combattre les Manichéens. Bayle la tenoit en main; & ce qu'il y a de plus ſingulier encore, car la rivalité eſt ingénieuſe, c'eſt que ſes adverſaires ne l'appercevoient pas plus que lui. Toutes celles qu'ils lui préſentoient, ſe briſoient au premier choc. Mais en ſe tenant à ce ſeul point démontré: Qu'il ne faut inſtituer aucune comparaiſon entre Dieu & les hommes, ni juger de la conduite du Créateur par celle des créatures, ni attribuer à la premiere les caracteres & les dénominations de la ſeconde; qu'on manque d'un point de comparaiſon convenable à toutes

les deux ; qu'elles ſont incommenſurables comme l'infini & le fini : toutes propoſitions légitimement déduites de la diſproportion qu'il y a de Dieu à l'homme ; alors les déclamations des Manichéens tombent à faux, en ce qu'elles appréeient la eonduite divine par des idées purement humaines. Elles prouvent bien que Dieu n'agit pas ſelon les principes de la bonté ; mais elles ne ſauroient prouver que ſa conduite eſt eontraire aux mêmes principes, qu'en ſuppoſant qu'elle ſoit appréciable par eux, ee qui eſt un faux ſuppoſé, ſi, comme on en eonvient unanimement, Dieu n'eſt pas tenu de ſuivre des regles qu'il a faites pour la créature. Ainſi la véritable raiſon pourquoi la eonduite de Dieu n'eſt pas conforme aux notions de la bonté, a la même force pour empêcher qu'elle ne leur ſoit contraire. Il n'y a plus de eonſéquence fâcheuſe à craindre. J'ai fait voir l'inſuffiſance du ſeul moyen dont les eſprits mal-intentionnés pouvoient s'autoriſer à outrager la Divinité, en la peignant ſous les traits d'un Etre méchant. Je n'en ai pas tiré les preuves de la prétendue bonté de Dieu, le faux n'engendre pas le vrai ; mais des argumens mêmes qui montrent que Dieu n'eſt pas bon. Cette matiere eſt délicate. Il faut bien qu'elle le ſoit, puiſque tant de philoſophes ſavans & profonds l'ont étudiée ſans ſaiſir le vrai le point de la queſtion.

Ceux qui ont ſoutenu que Dieu étoit bon, l'ont fait avee une intention pure, pour réfuter les impies qui le diſoient un Etre malfaiſant, qui du moins partageoient l'empire du monde entre un bon & un mauvais prineipe. Que eette droiture des eœurs a mis de faux dans les eſprits ! Si Dieu eſt bon, il ne l'eſt que conformément & eomparativement aux idées typiques de la bonté ; & en le comparant à ee modele intellectuel, on ſuppoſe qu'il lui eſt comparable, qu'il eſt tenu de s'y conformer ; ſans quoi, le parallele ſeroit ſans fondement. C'eſt

en argumentant d'après la même ſuppoſition, que les Manichéens ſe croyoient en droit d'admettre un Dieu méchant. A conſidérer cette diſpute d'un œil integre, on trouvera la fauſſeté du principe égale des deux côtés ; mais la fauſſeté du principe miſe à part, les derniers raiſonnoient beaucoup plus conſéquemment que les premiers. En comparant le fini à l'infini, la regle d'une conduite humaine à un acte divin, on les trouve néceſſairement contraires l'un à l'autre (la comparaiſon ſuppoſée légitime), & il eſt impoſſible de démontrer qu'ils ſe reſſemblent, l'un étant la négation de l'autre. Ceci ne donne pourtant aucun avantage réel aux adorateurs d'un Etre malfaiſant. On doit les juger, ainſi que les autres, par le principe qu'ils adoptent, lequel eſt auſſi peu concluant en faveur de ceux-ci que de ceux là.

Le Manichéiſme ne peut tenir contre ce ſeul mot: La conduite divine n'eſt point appréciable par les idées & les regles humaines. Il faut pourtant la ſoumettre à ces loix pour la dire bonne, & on ne peut l'y ſoumettre ſans faire triompher le Manichéiſme. Ainſi les erreurs ſe heurtent, & ſont confondues en préſence de la vérité. Qu'on ne s'efforce donc plus de faire valoir un dogme monſtrueux, par cela même qui le détruit ; qu'on ceſſe encore de le combattre, parce qu'il y auroit de plus propre à l'accréditer.

CHAPITRE LXVIII.

Où l'on donne le vrai ſens de ce principe:

Ce qui eſt réellement juſte & bon, l'eſt à l'égard de Dieu, comme à l'égard de l'homme; & de même ce qui eſt réellement injuſte & mauvais à l'égard de l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu.

ON pourroit bien inférer des fauſſes ſuppoſitions de ceux qui défendent indiſcrétement la bonté de Dieu, qu'il eſt un Etre méchant. La contradictoire eſt une conſéquence naturelle de mon ſentiment. Je ne borne pas là tout ſon avantage. Il eſt encore très propre à rectifier la maniere dont on entend ce principe: Ce qui eſt réellement juſte & bon, l'eſt à l'égard de Dieu, comme à l'égard de l'homme, & de même ce qui eſt réellement injuſte & mauvais à l'égard de l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu. Eſt-ce à dire qu'il y a des regles d'équité communes à Dieu & à l'homme, des loix obligatoires pour l'un & pour l'autre, auxquelles ils ſont également ſoumis, ainſi que quelques-uns l'ont prétendu (*)? Non; & ma preuve eſt un fait. Il y a du mal dans le monde: donc Dieu ne ſuit pas les principes de bonté qui obligent la créature: donc il n'eſt pas tenu de s'y conformer. Comment faut-il donc l'entendre? Voici ma penſée.

Dieu ayant créé des agens libres & raiſonnables avec des rapports entre eux, a établi par ces rapports des loix morales, auxquelles il les a ſoumis afin qu'ils les obſervaſſent, attachant des récompenſes à la piété de ceux qui les ſuivroient fidélement,

(*) Voyez ci-devant Chapitre XVII.

& des punitions à la méchanceté des prévaricateurs. Au moins nous concevons ainſi les diſpoſitions de la providence en cette partie. Suivant cette économie, l'Arbitre ſuprême ne ſe contrediſant jamais, il approuve ce qui eſt bon, c'eſt-à-dire les actes humains conformes à ces loix, & les récompenſes dont il les couronne, ſont une ſuite de cette approbation. Il desapprouve auſſi & punit ce qui eſt mauvais, ou ce qui eſt contraire aux loix qu'il a établies. Voilà comme ce qui eſt juſte & bon, ou injuſte & mauvais pour l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu, c'eſt-à-dire au jugement de Dieu, en ce ſens qu'il ne peut pas eſtimer juſte & bon, ce qu'il a lui-même établi devoir être injuſte & mauvais, ni deſapprouver comme injuſte & mauvais, ce qui eſt juſte & bon par les loix qu'il a faites, toujours ſelon notre façon humaine d'imaginer les decrets divins.

Nous ſerons jugés ſur les principes établis pour régler notre conduite dans l'ordre préſent: ces mêmes principes régleront la diſtribution des peines & des récompenſes dans l'état à venir. Ce qui eſt bon ne ſera point imputé comme mal; ce qui eſt mal ne ſera point eſtimé bon. Tel eſt le fondement de la confiance des juſtes, & un ſujet de terreur pour les méchans.

Je ne vois aucune néceſſité de ſoumettre Dieu aux loix de la morale, pour les rendre invariables. Rien au contraire ne me ſemble plus oppoſé au but que l'on ſe propoſe, que de vouloir faire agir Dieu conformément à des regles, auxquelles il eſt évident qu'il ne ſe conforme pas. Dans quel embarras l'on ſe trouve, lorſque partant de la ſuppoſition abuſive que nos idées de la juſtice & de la bonté ont force de loi contre Dieu, on s'étudie, par toutes ſortes de biais, de ſubtilités & d'imaginations, à mettre la providence en accord avec ces idées! Dans quelles diſcuſſions l'on ſe jette! Et l'on revient toujours, malgré ſoi, à la

concluſion que l'on vouloit éviter: toujours on eſt contraint d'avouer que nous n'avons pas des notions de juſtice & de bonté, applicables à Dieu; que ce qui eſt bonté dans l'homme, pourroit bien être cruauté dans Dieu, comme ce qui nous ſemble méchanceté dans l'Etre ſuprême, parce qu'il le ſeroit dans nous, eſt pourtant une bonté réelle dans lui, une bonté ſupérieure à la nôtre, & d'une eſpece plus relevée. Il ſeroit ſingulier que Dieu ſe trouvât bon & juſte par ce qui rend les hommes injuſtes & mauvais.

Qu'il me ſoit permis de revenir ſur l'exemple que j'ai rapporté dans la premiere partie de cet ouvrage, au chapitre troiſieme. Dieu défend par une loi expreſſe de punir les enfans des crimes de leurs peres. Dieu pourtant ayant droit ſur la vie des enfans, peut leur enlever ſans injuſtice, à l'occaſion des crimes commis par leurs peres, des jours qu'il leur auroit conſervés, ſi leurs peres ne s'étoient pas rendus coupables (*). Dieu peut donc agir contradictoirement à une loi de la juſtice naturelle. Si donc l'on ſoutient que Dieu, malgré cette conduite directement oppoſée à la juſtice, eſt néanmoins ſouverainement juſte, il faut abſolument que les principes de l'équité varient & ne ſoient pas les mêmes pour Dieu & pour l'homme. Si l'on aime mieux dire que, ſelon les loix divines & humaines, les enfans ne doivent point être mis à mort pour leurs peres; mais que cette regle ne regarde que les hommes, & n'eſt pas applicable aux jugemens de Dieu; qu'un magiſtrat qui, pour aggraver la punition d'un pere, punit ſes enfans avec lui, s'arroge une autorité qui ne lui appartient point, au-lieu que Dieu eſt maître abſolu de la vie de l'enfant comme de celle du pere; qu'un magiſtrat qui ôte la vie à l'enfant

(* Diſcours hiſtoriques, critiques, théologiques & moraux ſur les événemens les plus mémorables du vieux & du nouveau Teſtament, par Mr. Saurin, &c. T. V. Diſcours V. qui a pour titre *Punition du meurtre & de l'adultere de David.*

pour en châtier plus sévérement le pere, ne sauroit par aucun endroit dédommager cet enfant de la perte de ses jours, au-lieu qu'au contraire Dieu peut donner à un enfant dans l'économie à venir des biens qui le dédommageront infiniment de ceux qu'il lui a fait perdre dans celle-ci pour le maintien des loix; qu'en faisant mourir un enfant pour les crimes de son pere, un magistrat ne sait pas s'il ne prive point la société d'un membre d'élite, qui auroit par ses services & ses bonnes actions, réparé en quelque sorte le mal que son pere avoit fait, mais que Dieu prévoit avec certitude quel auroit été le caractere des enfans qu'il enveloppe dans une catastrophe nationale: s'il prévoit qu'ils auroient été aussi méchans que leurs peres, il signale en les fauchant, sa bonté pour la société dont ils sont membres: s'il prévoit au contraire qu'ils auroient été gens de bien, il punit cette même société en les enlevant, il la châtie de ce que par les exemples qu'elle a donnés, elle a contribué aux crimes dont il tire une vengeance si sévere (*); toutes ces raisons, fussent-elles aussi solides qu'on les suppose, prouveront que Dieu n'est point juste, puisqu'il ne suit point les loix de la justice. Mais que ce grand Etre soit juste, quoiqu'il agisse, ou plutôt lorsqu'il agit en opposition à ce qui constitue le juste & la justice, cela est pour moi une contradiction que je ne puis admettre, quelques autorités que l'on m'allegue pour me le persuader. Si les loix de la justice ne regardent que les tribunaux humains, s'ils ne sont destinés qu'à en régler les sentences, sans pouvoir avoir lieu à l'égard du suprême Législateur (†), c'est que les hommes doivent être justes, au lieu que Dieu ne doit point l'être, & qu'il ne l'est point en effet.

S'il

(*) Voyez la Note (*d*) de la premiere partie de cet ouvrage, & le Commentaire sur la Bible tiré de divers Auteurs Anglois T. V. premiere Partie, p. 127, 128.

S'il eſt un ſentiment dans lequel il n'y ait pas à craindre de confondre les idées du juſte & de l'injuſte, & d'où l'on ne puiſſe inférer en aucune façon que ce qui eſt injuſtice dans les hommes, ſoit juſtice dans Dieu, ni que ce qu'on appelle cruauté dans les créatures, ſoit miſéricorde dans ce grand Etre, c'eſt aſſurément celui qui place la Divinité à une diſtance infinie de toute moralité, & de tout ce qui peut être juſte ou injuſte.

CHAPITRE LXIX.

COROLLAIRE.

Dieu n'eſt ni juſte, ni injuſte.

LA juſtice eſt une vertu de l'homme: l'injuſtice eſt un vice de l'homme. Dieu eſt au-deſſus de l'un & de l'autre.

Nous reconnoiſſons ſans peine que les bêtes au deſſous de l'ordre moral ne ſont ni moralement bonnes, ni moralement mauvaiſes. Dieu n'eſt-il pas infiniment plus au deſſus du moral, que les bêtes ne ſont au deſſous? Comment pourroit-il donc être compris dans la collection des Etres moraux?

(†) Voyez le même Commentaire T. V. Seconde partie. p. 190.

CHAPITRE LXX.

Si la beauté, la variété, l'ordre, & la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers, & ſurtout la proportion merveilleuſe avec laquelle chaque choſe marche à ſa fin, annoncent du deſſein & une ſageſſe infinie?

PARMI les argumens dont le Dr. Clarke ſe ſert à prouver que l'Etre exiſtant par lui-même eſt intelligent & ſage, dans la ſignification propre des termes, il paroît faire grand cas de celui qui ſe tire de la beauté, de la variété, de l'ordre, & de la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers, & ſurtout de la juſteſſe merveilleuſe avec laquelle chaque choſe ſe rapporte à ſa fin. Cet argument, ajoute-t-il, a été ſi ſavamment manié par une infinité d'auteurs tant anciens que modernes, qu'il ſeroit ſuperflu de s'y arrêter; tant il eſt clair & inconteſtable (*)!

Nous touchons au point le plus ſéduiſant de l'anthropomorphiſme: je veux dire la licence des conjectures auxquelles on ſe livre en contemplant l'ouvrage du Très-haut. On ſe met tacitement à ſa place; on lui fait tenir la conduite que l'on tiendroit ſoi-même dans la ſituation où on le ſuppoſe: on lui prête ſes vues & ſes intentions: c'eſt-à-dire qu'on lui fait honneur de ſa propre ſageſſe, ſouvent de ſon imbécillité. Peut-être auroit-on une ombre de raiſon, ſi le cours de la Nature confirmoit ces ſpéculations téméraires. Mais ſi à chaque inſtant les loix de l'analogie troublées par la rencontre de certains phénomenes inattendus, confondent les plus belles imaginations; ſi après avoir adopté des idées d'ordre que l'on croyoit très géné-

(*) *Démonſtration de l'Exiſtence & des Attributs de Dieu*, par le Dr. S. Clarke.

rales, il faut encore les varier & les réformer, les reſtraindre & les étendre, les tourner & les forcer en mille manieres, pour expliquer par elles les effets les plus communs; ſi en jugeant tout ſur ces idées, on trouve réellement autant ou plus de desordre que de ſymmétrie dans l'univers; alors je crains avec raiſon que les choſes ne puiſſent être ordonnée ſelon les maximes que l'on imagine, je me défie de la regle qu'on leur applique, je ſoupçonne que la ſageſſe & le deſſein que quelques-uns trouvent dans la Nature, ſont des inventions de leur eſprit. Ils n'ont point de ſonde propre à meſurer des abymes ſans fond. Ils reſſemblent à cet inſenſé qui admiroit ſa figure dans l'eau.

Il eſt vrai, nous déraiſonnons beaucoup, lorſque nous nous aviſons de juger des deſſeins de Dieu. Au moins on peut aſſurer, ce qui eſt évident, que les yeux ſont faits pour voir, les pieds pour marcher, l'entendement pour connoître & raiſonner...

Voilà peut-être à quoi ſe réduit tout ce que l'on peut dire en faveur des cauſes finales, & de l'ordre que nous mettons dans l'univers: c'eſt que, contemplant la ſuite des effets, & comment ils s'amenent les uns les autres, nous diſons que les effets antérieurs ſont deſtinés à produire ceux qui les ſuivent: jugement fondé ſur l'expérience d'une ſucceſſion viſible d'événemens dont la liaiſon intrinſeque nous eſt cachée: jugement d'autant moins ſolide que cette expérience eſt plus ſouvent démentie, & elle l'eſt très fréquemment. Que d'yeux faits pour voir, qui ne voyent point! Que de pieds faits pour marcher, que la goutte ou la paralyſie empêchent de marcher! Que d'entendemens faits pour connoître & raiſonner, que divers dérangemens organiques ont hébétés! Combien de flancs faits pour concevoir, qui demeurent ſtériles! Les volontés de Dieu ſont infaillibles: pourquoi donc ſont-elles ſi ſouvent trompées? S'il nous eſt permis d'apprécier

ſes ouvrages par nos vues de ſageſſe, pouvons-nous nous empêcher d'y reconnoître bien des défauts qui ne décelent rienmoins que l'habileté de l'ouvrier?

Mais „ qui ſommes-nous pour expliquer les fins „ de la Nature? Ne nous appercevrons nous point „ que c'eſt preſque toujours aux dépens de ſa puiſ„ ſance que nous préconiſons ſa ſageſſe, & que „ nous ôtons à ſes reſſources plus que nous ne pou„ vons jamais accorder à ſes vues? Cette maniere „ de l'interpréter eſt mauvaiſe, même en théologie „ naturelle. C'eſt ſubſtituer la conjecture de l'hom„ me à l'ouvrage de Dieu; c'eſt attacher la plus „ importante vérité au ſort d'une hypotheſe. Mais „ le phénomene le plus commun ſuffira pour mon„ trer combien la recherche de ces cauſes (finales) „ eſt contraire à la véritable ſcience. Je ſuppoſe „ qu'un Phyſicien interrogé ſur la nature du lait, „ réponde que c'eſt un aliment qui commence à ſe „ préparer dans la fémelle quand elle a conçu, & „ que la Nature deſtine à la nourriture de l'animal „ qui doit naître; que cette définition m'appren„ dra-t-elle ſur la nature du lait? Que puis-je pen„ ſer de la deſtination de ce fluide & des autres „ idées phyſiologiques qui l'accompagnent, lorſque „ je ſais qu'il y a eu des hommes qui ont fait „ jaillir le lait de leurs mammelles; que l'anaſto„ moſe des arteres épigaſtriques & mammaires * „ me démontre que c'eſt le lait qui cauſe le gon„ flement de la gorge dont les filles mêmes ſont „ quelquefois incommodées à l'approche de l'éva„ cuation péridioque; qu'il n'y a preſque aucune „ fille qui ne devînt nourrice, ſi elle ſe faiſoit tet„ ter; & que j'ai ſous les yeux une femelle d'une

(*) „ Cette découverte anatomique eſt de Mr. Bertin, & c'eſt une „ des plus belles qui ſe ſoit faite de nos jours."

„ eſpeee ſi petite, qu'il ne s'eſt point trouvé de
„ mâle que lui eonvînt, qui n'a point été eou-
„ verte, qui n'a jamais porté, & dont les tettes ſe
„ ſont gonflées de lait au point qu'il a fallu recourir
„ aux moyens ordinaires pour la ſoulager? Com-
„ bien n'eſt-il pas ridicule d'entendre des Anato-
„ miſtes attribuer ſérieuſement à la pudeur de la
„ Nature, une ombre qu'elle a égalemcnt répandue
„ ſur les endroits de notre corps où il n'y a rien de
„ deshonnête à couvrir? L'uſage que lui ſuppoſent
„ d'autres Anatomiſtes fait un peu moins d'honneur
„ à la pudeur de la Nature, mais n'en fait pas da-
„ vantage à leur ſagacité. Le Phyſieien dont la
„ profeſſion eſt d'inſtruire non d'édifier, abandon-
„ nera donc le *pourquoi*, & ne s'occupera que du
„ *comment*. Le *comment* ſe tire des Etres; le *pour-*
„ *quoi* de notre entendement; il tient à nos ſyſ-
„ têmes; il dépend du progrès de nos connoiſſan-
„ ces. Combien d'idées abſurdes, de ſuppoſitions
„ fauſſes, de notions ehimériques dans ees hym-
„ nes que quelques défenſeurs téméraires des cau-
„ ſes finales ont oſé eompoſer à l'honneur du
„ Créateur? Au lieu de partager les tranſports de
„ l'admiration du Prophete, & de s'écrier pendant
„ la nuit, à la vue des étoiles ſans nombre dont
„ les cieux ſont éelairés, *Cæli enarrant gloriam Dei*,
„ ils ſe ſont abandonnés à la ſuperſtition de leurs
„ eonjectures. Au lieu d'adorer le Tout-puiſſant
„ dans les Etres même de la Nature, ils ſe ſont
„ proſternés devant les phantômes de leur imagina-
„ tion. Si quelqu'un retenu par le préjugé doute
„ de la ſolidité de mon reproehe, je l'invite à com-
„ parer le Traité que Galien a fait de l'uſage des
„ parties du corps humain, avee la Phyſiologie de
„ Boerhaave, & la Phyſiologie de Boerhaave
„ avec eelle d'Haller; j'invite la poſtérité à
„ comparer ce que ee dernier ouvrage eontient
„ de vues ſyſtématiques & paſſageres, avec ee
„ que la Phyſiologie deviendra dans les ſiecles ſui-

„ vans. L'homme fait un mérite à l'éternel de „ ſes petites vues . . . (*)."

Pour réſoudre la queſtion propoſée au commencement de ce chapitre, il ſuffit donc de conſidérer que, dans nos recherches ſur la deſtination des Etres, tous les *pourquoi* ſe tirent de notre eſprit, de notre façon d'enviſager les choſes & leurs rapports, des conjectures analogiques appuyées ſur des convenances plus ou moins ſenſibles; quand Dieu agiroit à la maniere des plus ſages d'entre les hommes, en ſe propoſant des fins louables & utiles, & en choiſiſſant les moyens les plus propres à y parvenir, nos vues & nos voyes ſont toujours trop éloignées de celles de l'Etre ſuprême, pour juger des unes par les autres; les créatures ne peuvent porter l'empreinte d'une ſageſſe infinie; & nos yeux ne ſeroient pas capables d'en appercevoir les traits. Si elles célebrent la gloire de leur Auteur, c'eſt ſurtout par leur incompréhenſibilité, écueil où viennent échouer tous nos ſyſtêmes les plus ſubtils ſur les cauſes finales. Mais la beauté, la variété, l'ordre & la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers, & ſurtout la proportion merveilleuſe avec laquelle chaque choſe marche à ſa fin, n'annoncent point une ſageſſe infinie, premiérement parce que ces idées de beauté, de variété, d'ordre & de ſymmétrie, ſont toutes fondées ſur les rapports des Etres que nous appercevons, & non ſur des vues céleſtes que nous n'appercevrons jamais: ces rapports finis en totalité ne laiſſent encore voir qu'une très petite portion d'eux-mêmes, & nous y feignons de l'infinité; en ſecond lieu parce que l'ordre & la beauté de l'univers ne ſont point ſans défauts: il y a du mal, nous l'éprouvons; enfin parce que la ſageſſe réſulte de deux infirmités propres de la nature humaine, qui ne peuvent convenir à la Divinité. Examinons plus particuliérement ce dernier point.

(*) Penſées ſur l'interprétation de la Nature.

CHAPITRE LXXI.

Suite.

Si Dieu agit toujours pour une fin?

LA ſageſſe humaine conſiſte à ſe propoſer une fin honnête, & à choiſir les moyens les plus ſûrs d'y parvenir. Ces infirmités de l'homme ſont ſa gloire, ſurtout ſi on les compare à leurs contraires: elles n'en ſont pas moins des foibleſſes & des imperfections, relativement à la Nature Divine.

PROPOSITION.

Il eſt au deſſous de Dieu d'agir pour une fin.

L'HOMME ſoumis à une foule de beſoins déſire naturellement de les ſatisfaire. Delà une foule de paſſions correſpondantes qui donnent le branle à ſon ame. Le beſoin d'être vertueux, l'envie de ſavoir, le noble deſir d'être utile, la ſoif de l'or, l'ambition des honneurs, &c. le déterminent à agir. Toutes ces fins annoncent du défaut dans celui qui ſe les propoſe: imperfection incompatible avec une eſſence complette.

Beaucoup de gens font agir Dieu pour une fin, & très peu ſont d'accord ſur l'eſpece de cette fin. La variété de leurs opinions ſur ce dernier chef m'a fait ſoupçonner qu'ils ſe trompoient dans tous les deux. Je mets leurs raiſons en contraſte, & elles ſe réfutent mutuellement.

Pour obſerver de l'ordre dans une matiere qui en eſt peu ſuſceptible, vu l'étrange confuſion des

conjectures humaines, je rapporterai à quatre claſſes toutes les variations de ce ſyſtême. Je place dans la premiere, ceux qui prétendent que Dieu ne travaille que pour ſa gloire ; dans la ſeconde ceux qui penſent qu'il n'a pour but dans ſes ouvrages, que de communiquer ſa bonté, c'eſt-à-dire de faire des Etres heureux. D'autres qui, réuniſſant ces deux ſentimens en un, diſent que la manifeſtation de toutes les perfections divines eſt la fin de la création, forment la troiſieme claſſe. La quatrieme eſt compoſée de ceux qui prétendent que Dieu agit, ſeulement parce qu'il eſt plus beau & plus parfait d'agir que de reſter oiſif. Reprenons.

Le nombre des premiers eſt grand. Ils diſent que Dieu agit pour une fin, & que cette fin eſt ſa gloire. Dieu étant la beauté & la bonté par eſſence, même le ſeul beau & le ſeul bon, travaille uniquement pour lui ſeul. Nulle fin n'eſt digne de lui que lui-même & ſa gloire qu'il trouve dans la manifeſtation de ſes perfections. Il n'aime que lui : ſa créature ne lui eſt chere qu'autant qu'elle ſert à ſa gloire. Il ſe recherche uniquement dans ſon ouvrage. Il crée le monde, par l'intérêt de l'amour qu'il ſe porte. Il permet le mal, parce que ce mal lui donne occaſion d'exercer ſa juſtice, & de montrer ſa puiſſance dans la ſévérité de ſes châtimens. L'homme eſt foible, ſujet à la miſere, parce que Dieu tire ſa gloire de la foibleſſe humaine....

C'eſt aſſez : voilà Dieu traveſti en un Etre ambitieux & intéreſſé, qui ne déſire que de paſſer pour grand & pour glorieux ; qui ſe croiroit moins grand, s'il n'y avoit que du bien & des heureux dans l'univers, parce qu'on ignoreroit l'étendue de ſes vengeances, & que le poids énorme de ſa colere ne ſeroit point ſenti ; qui, avant que de rien produire, compare divers plans de création, les uns tout bons, d'autres tout mauvais, d'autres encore mêlangés de

bien & de mal: un de ceux-ci fixe ſon attention, & le détermine par l'intérêt de ſa gloire qu'il enviſage uniquement dans la ſuite des événemens qui va commencer: il veut être grand & infiniment grand par le bien qu'il procurera aux créatures, & infiniment grand par celui qu'elles feront & qu'il récompenſera; il veut être grand & infiniment grand par le mal qu'il leur laiſſera faire, infiniment grand en pardonnant, infiniment grand par le châtiment qu'il en tirera. Quelle étrange grandeur! Eſt-ce là le deſſein d'un Dieu, ou le rêve du plus ſuperbe des hommes?

La lumiere naturelle, „ nous montre manifeſte-
„ ment que l'Etre éternel & néceſſaire & ſouverai-
„ nement parfait, trouve en lui ſeul une plénitude
„ de félicité & de gloire, qui ne peut jamais ni rien
„ perdre, ni rien acquérir. C'eſt une gloire, c'eſt une
„ félicité inaltérable; on n'y peut jamais ajouter de
„ nouveaux degrés, ni en retrancher quoi que ce ſoit;
„ & par conſéquent un tel Etre ne peut avoir ſa gloire
„ pour le but de ſes productions, puiſque ce ſeroit
„ un ſigne qu'il auroit beſoin de ſes créatures, afin
„ d'augmenter ou de conſerver ſa gloire, & qu'a-
„ vant que de les produire, il n'auroit été heureux
„ qu'imparfaitement. Aucune cauſe ne peut avoir
„ ſa gloire pour la fin de ſes actions, qu'au cas
„ qu'elle ſe propoſe ou le maintien, ou l'accroiſſe-
„ ment de ſa gloire par ſes actions; & ſi connoiſ-
„ ſant que ſa gloire ne peut jamais augmenter ni
„ diminuer, elle ne laiſſoit pas d'en faire le but de
„ ſes ouvrages, il eſt clair qu'elle tendroit à une
„ fin inutile, & qu'il y auroit d'étranges ſuperfluités
„ dans ſa maniere d'agir".... (*)

On ajoutera à cet argument vulgaire, que la gloire, les louanges, les honneurs, les trophées & au-

(*) *Reponſe aux queſtions d'un Provincial.* Chap. LXXIV. Nous examinerons dans l'inſtant le ſentiment de Bayle ſur la même matiere.

tres monumens, l'immortalité de la renommée enfin, ſont des récompenſes dont la vanité humaine peut être ſatisfaite : elles ſont proportionnées à la nature de l'homme : il ſe les propoſe pour but, elles le ſoutiennent dans ſes travaux. Cette gloire eſt un rafinement de l'eſprit policé, & le deſir de la gloire une paſſion factice qui gît dans l'opinion des hommes, & ne vient que de leur dépravation. Elle eſt fille de l'orgueil & mere des grandes actions, ſi l'on veut. Elle enfante l'héroïſme & des chefs-d'œuvre dans tous les genres. Je le veux. C'eſt un reſſort que la politique emploie adroitement pour donner de l'activité à certaines ames, & vaincre la Nature par l'opinion. Tout cela peut être. Les yeux les plus perçans n'y découvriront pourtant rien qui ne ſoit infiniment au deſſous de la Divinité. Les créatures doivent glorifier leur Auteur, chacune ſelon ſes facultés. C'eſt un devoir de la créature, & non le but du Créateur.

De tous les motifs que l'homme peut avoir pour but dans ſes entrepriſes, la gloire eſt le moins groſſier, le plus noble & le plus chimérique. C'eſt un goût bizarre que de ſe dépouiller de ſon être phyſique & réel, pour revêtir un être purement imaginaire. C'eſt une belle folie de l'homme : il en a encore quelques autres de cette eſpece. Une des plus grandes eſt de faire agir Dieu par un motif auſſi humain.

„ On ne peut dire que Dieu ait créé le monde
„ pour ſa gloire : car ſi le motif de la gloire (mo-
„ tif de pure vanité) eſt un défaut dans les actions
„ d'une créature à qui ce motif eſt utile, & néceſ-
„ faire, qu'en diroit-on à l'égard d'un Etre dont la

(*) Là-même.

(cc) „ Quel eſt le but que Dieu paroît s'être propoſé en créant
„ l'univers ?

„ Quoiqu'il ne nous appartienne pas de ſonder & de découvrir
„ toutes les vues du Créateur ; on peut juger pourtant (& la nature
„ de ſes œuvres l'indique aſſés) qu'il s'eſt propoſé de former un bel
„ aſſemblage de diverſes ſortes de créatures diſpoſées dans un cer-

„ perfection & la félicité infinies & non ſuſcepti-
„ bles du plus ou du moins, ſont abſolument indé-
„ pendantes de tout autre Etre? Si Dieu a voulu
„ avoir des témoins & des panégyriſtes de ſa per-
„ fection, ou, ce qui eſt la même choſe, s'il a vou-
„ lu que la création manifeſtât ſa gloire, il n'a pu
„ conſidérer en cela les intérêts de ſa gloire qui ne
„ peut rien perdre par le ſilence des créatures, ni
„ rien gagner par leurs éloges; il n'a conſidéré que
„ les intérêts des créatures intelligentes, pour qui
„ c'étoit une ſource de bonheur que de connoître,
„ que de louer, que d'admirer, que d'adorer l'Etre
„ ſouverainement parfait. Concluons donc qu'il
„ n'a créé l'univers que par un excès de bonté,
„ c'eſt-à-dire qu'afin de faire du bien aux créatures
„ qui ſeroient capables de bonheur (*)."

Bayle ſemble adopter ce ſecond ſentiment qui me ſemble, à moi, auſſi peu fondé que le premier. L'expérience journaliere le contredit. Si Dieu s'eſt propoſé de faire du bien aux créatures intelligentes ſuſceptibles de bonheur (*cc*), il manque ſouvent ſon but, puiſque le mal nous aſſiege de toutes parts. Diſons-le hardiment: il a donc bien mal pris ſes meſures.

La bienveillance que l'on ſuppoſe dans Dieu, fut-elle moins démentie qu'elle ne l'eſt en effet, n'en ſeroit pas encore plus compatible avec ſon eſſence. Je m'en ſuis ſuffiſamment expliqué en traitant de la prétendue bonté de Dieu. Cet Etre n'aime pas plus qu'il ne hait: il ne ſe propoſe pas plus de faire du bien aux créatures intelligentes, qu'il ne cherche à leur nuire. L'amour & la haine

---

„ tain ordre pour concourir à manifeſter ſes perfections, & en mê-
„ me temps à procurer le plus grand bien des créatures intelligen-
„ tes." *Inſtruction Chrétienne.* T. I. Liv. IV *des perfections de Dieu.* Chap. V. *De la ſageſſe du Dieu.* La nature des œuvres de Dieu indique tout le contraire. Le plus grand bien d'un chacun de nous ſeroit de ne point ſouffrir ni dans ce monde, ni dans aucun autre.

ſont des appanages de l'humanité, ainſi que la bonté & la malice.

Quand on ignore les intentions des hommes au point de chercher les motifs de leurs démarches au moment même qu'on les voit agir, ſans pouvoir lever le voile myſtérieux dont ils couvrent leurs intrigues, comment ſe flatter de percer les deſſeins de Dieu? S'il en a eu en faiſant le monde, ils ſont cachés dans ſon ſein où nul mortel ne peut pénétrer. L'eſprit & le cœur de tous les hommes ſont formés à peu près ſur le même plan. Ils ont tous le caractere de l'eſpece avec des différences individuelles. En vertu du premier, ils ſont tous ſuſceptibles des mêmes paſſions, capables de la même combinaiſon d'idées, & propres à être mus par les mêmes reſſorts. Malgré tant de points fixes qui devroient naturellement nous donner quelque confiance dans les jugemens que nous portons ſur les principes des actions d'autrui, il arrive tous les jours que nous nous méprenons groſſiérement ſur les vues & les deſſeins de nos ſemblables; ſoit que nous donnions plus à ce qui eſt de l'individu, qu'à ce qui appartient à l'eſpece, ou au contraire. Et ſans aucuns principes de conduite applicables à la Divinité, nous ſommes aſſez préſomptueux pour juger de ſes intentions!

De quel droit ſurtout affirmer ſi poſitivement qu'un Etre infiniment bon n'aura pu créer des Etres ſenſibles, que pour les rendre heureux? Un Etre infiniment ſage n'aura donc pu auſſi créer un un monde, que pour y faire éclater ſa ſageſſe, que pour la communiquer aux Etres intelligens qui l'habitent. Un Etre infiniment juſte n'aura pu avoir d'autre intention, en formant les hommes, que de leur faire éprouver ſa juſtice. Sur quel fondement mettre tous les attributs de Dieu en concurrence, & donner à la bonté un empire ſur les autres qui lui ſont égaux, & qu'on lui ſubordonne par cet ar-

(*) Voyez une Lettre de Mr. Formey ſur l'éternité des peines.

rangement (*)? Selon la notion commune, ils ſont tous infinis en nature, d'où vient qu'ils n'auroient pas tous également influé comme motifs, dans la création. Ainſi quelques-uns penſent que quand Dieu forma l'auguſte décret de produire des Etres hors de lui (j'emprunte leurs expreſſions), la bonté ſans doute influa ſur ce décret; mais que la ſageſſe la juſtice, & tous ſes autres attribut y eurent une part égale; qu'il voulut les manifeſter tous (c'eſt-à-dire avoir les créatures intelligentes pour panégyriſtes non de ſa bonté ſeule, mais de toutes les autres perfections qu'on lui attribueroit). Ces vues leur paroiſſent plus grandes & plus conformes à l'idée d'un Etre rempli d'une infinité de perfections qui vont toutes de pair, que de reſtraindre les deſſeins de Dieu à l'exercice de ſa bonté ſeule. Ils jugent donc à propos de ſubſtituer au principe de la bonté, un principe plus général, qui leur paroît bien moins arbitraire, parce qu'ils trouvent le ſecret d'y concentrer tous les attributs divins. Ce principe eſt l'amour de l'ordre, & l'on définit l'ordre la conformité avec toutes les perfections de Dieu, & avec le plan éternel de ſes ouvrages (†). Dieu eſt ſuppoſé avoir tout créé dans l'ordre, par amour de l'ordre, & ſelon qu'il l'avoit conçu de toute éternité. Dans le phyſique tout ſuit l'ordre, ſi ce n'eſt autant que les Etres moraux y ont d'influence pour le troubler. Ceux-ci s'écartent de l'ordre par le mauvais uſage de leur liberté, & cet écart donne occaſion au Créateur de déployer ſa ſageſſe, ſa miſéricorde & ſa juſtice: ſa ſageſſe dans le choix des moyens qu'il leur offre pour rentrer dans l'ordre; ſa miſéricorde dans le pardon de leurs prévarications, & l'efficacité des graces d'amandement pour quelques-uns: ſa juſtice dans la punition du plus grand nombre; & tout cela par amour de l'ordre, & pour le mainte-

(†) Cette définition eſt auſſi de Mr. Formey.

nir contre les attaques des créatures raiſonnables. Ici Dieu eſt aux priſes avec l'homme. Le Tout-puiſſant lutte pour-ainſi-dire contre cet atome, occupé ſans ceſſe à rétablir l'ordre dérangé ſans ceſſe. Et qui l'emporte, de Dieu ou de l'homme? La malice perſévérante de celui-ci oblige Dieu à perſévérer dans l'exercice de ſa juſtice: & l'éternité du châtiment, eſt-il plus un trophée à la ſainteté divine, qu'un monument de la méchanceté humaine.

Dieu ne veut point gêner la liberté de l'homme? Il aime mieux laiſſer commettre le mal, pour le réparer ſoit en le pardonnant ou le puniſſant, que de le prévenir? ... Ce n'eſt-là ni bonté, ni amour de l'ordre. Il faut que ces deux perfections de Dieu, quoique infinies, ſoient limitées par l'exercice du pouvoir qu'il a de créer des natures libres. Mais créer à bon eſcient les ſources d'où découlera le mal?.. Que nous ſommes peu à portée du juger des voyes de Dieu!

Ceux qui prétendent que la manifeſtation de tous les attributs divins eſt la fin de la création, ſe fondent particuliérement ſur ce que la ſageſſe, la bonté, & les autres attributions divines éclatent autant dans l'univers, que ſi réellement Dieu n'avoit eu d'autre but que de les étaler aux yeux de ſes créatures. Une ſuppoſition gratuite en appuie mal une autre. J'admire l'aiſance avec laquelle ils décident qu'ici les traits d'une ſageſſe infinie ſont empreints en caracteres ineffaçables, qu'il y a là un ordre merveilleux, que telle choſe eſt bien & auſſi bien qu'elle puiſſe être, que par-tout il regne une harmonie parfaite. Ils s'établiſſent ainſi les juges des œuvres du Très-haut, & s'eſtiment capables de les apprécier. Mais ſi quelqu'un adopte les regles de leur jugement, & ſe ſert des principes ſur leſquels ils jugent du bien, pour leur montrer du deſordre réel dans d'autres choſes, ils les recuſent, trouvant de la témérité à blâmer les œuvres de Dieu. Il n'y en

a pas plus à les juger en mal qu'en bien. Dès que nous avons une regle ſelon laquelle nous pouvons raiſonner de l'ordre des choſes, elle eſt également la regle du mal que du bien. Dès que tout ce qui nous paroît lui être conforme eſt dans l'ordre, tout ce qui nous paroîtra la contredire ſera un deſordre auſſi réel, ou tous les deux ne ſeront qu'une vaine apparence. Il eſt vrai que notre ignorance, & la petiteſſe de nos vues peuvent nous faire prendre pour un deſordre, ce qui eſt d'un ordre ſupérieur à notre portée. Nous ne jugeons que ſelon la meſure d'un petit nombre de rapports, ſelon l'étendue de nos connoiſſances, de notre expérience. Nous apprécions les œuvres de Dieu, comme les enfans apprécient les choſes qui ſont au-deſſus de leur âge, & beaucoup plus maladroitement encore que le peuple ne raiſonne ſur ce qui ſe paſſe dans le cabinet des miniſtres, ou dans l'ame des héros. Rien n'eſt plus inconteſtable, & j'en conclus que ce qu'il nous plaît d'appeller ordre, ſageſſe, harmonie, intelligence peut fort bien n'être rien de tout cela, puiſque nous n'en jugeons que ſelon nos petites lumieres qui n'embraſſent point le plan total du monde, ni l'enſemble des pieces qui le compoſent, ni l'univerſalité de leurs rapports, & qui ſont abſolument incapables de pénétrer les deſſeins de Dieu. En conſultant certaines idées que nous nous ſommes faites, nous reconnoiſſons de l'ordre dans l'univers. Les mêmes idées nous atteſtent auſſi qu'il y a du deſordre: pourquoi leur témoignage ſeroit-il plus recevable ſur un point que ſur l'autre? Si nous voulons que l'ordre reconnu annonce la ſageſſe d'un Dieu créateur, il faut auſſi conclure du deſordre également ſenſible, que la fabrication de cette machine a été confiée à des génies ſubalternes qui y ont commis bien des bevues.

Dieu nous fait du bien: c'eſt-à-dire que l'économie préſente eſt telle qu'il s'y rencontre pour nous pluſieurs occaſions d'éprouver des ſenſations agréables. Il s'y rencontre auſſi des ſources de chagrin &

de douleur. Disons donc que Dieu nous fait du mal. Ceux qui croient que Dieu nous veut du bien parce qu'il nous en arrive, peuvent-ils s'empêcher de penser qu'il nous veut du mal puisqu'il nous en arrive aussi ?

„ Voyez, me dites-vous, ce que Dieu a fait pour „ vous, & reconnoissez par-tout sa main bienfaisan- „ te. Non seulement il vous a donné la vie ; mais „ il vous la rend agréable. Il vous a fourni non „ seulement le nécessaire, mais le commode. Il a „ enrichi le ciel & la terre de mille beautés : il vous „ a donné des sens pour en jouir. Il a mis une „ exacte proportion entre les objets extérieurs & „ vos besoins. Il a attaché du plaisir au repos & à „ l'exercice, au manger & au boire, au travail & „ au sommeil, quand vous usez de ces choses avec „ modération, parce qu'elles vous sont utiles. Il „ vous attire à la plupart des fonctions naturelles „ par instinct & par goût, ce qui est la maniere la „ plus douce de gouverner les Etres sensibles. Il a „ fait ensorte que toutes les choses vraiment „ avantageuses fussent faciles à trouver pour tout le „ monde, au lieu que ce qui est rare n'est que du „ superflu.

„ Il vous a donné l'intelligence, la mémoire, la „ liberté, la raison, les principes des sciences & „ de la morale, l'usage de la parole, l'avantage de „ vivre en société, & de tirer ainsi mille secours „ de vos semblables ; la supériorité sur les animaux „ dont plusieurs sont véritablement destinés à vous „ servir ; enfin l'industrie pour les arts qui sont d'un „ si grand secours à la vie humaine ! Si la bonté „ consiste à faire du bien, quelle bonté égale celle „ de Dieu ?"

Si vous ne cherchez pas à me tromper, découvrez moi l'autre partie du tableau. Voyez que de maux sont accumulés sur ma tête & autour de moi, pour me faire maudir le jour où je suis né. Cette vie

vie, que vous me vantez comme un don précieux, eſt traverſée de peines, d'embarras, de maladies aiguës qui me la rendent longue, amere & inſupportable. Peſez les biens & les maux, & jugez ſi c'eſt plutôt un préſent qu'une punition. N'oubliez pas de mettre dans la balance cette foule de malheureux dont la miſere a ſillonné le front, qui courbés ſous le poids des ans & de l'indigence, viennent mendier à votre porte un néceſſaire que vous avez la cruauté de leur refuſer. Vous avez ce néceſſaire, vous jouiſſez encore du commode; combien de gens ont l'un & l'autre, ſans en être plus heureux! Ils déſirent le ſuperflu, le faſtueux, & ce deſir effréné empoiſonne la jouiſſance de ce qu'ils ont. Qui a mis ce ſerpent dans leur cœur pour les tourmenter ſans ceſſe, leur ôter le goût de ce qu'ils poſſedent, & leur en donner un qu'ils ne peuvent ſatisfaire? Il eſt né du fond de leur être, de la corruption de leur nature. Qui a rendu leur être ſi malheureuſement fécond? Qui l'a fait ſujet à la corruption? Vous dites que Dieu a enrichi le ciel & la terre de mille beautés. Vous comptez ſans doute au nombre de ces beautés, le tonnerre qui gronde ſur nos têtes, prêt à nous écraſer, les chaleurs exceſſives qui brûlent l'Affricain, ces bouches épouvantables qui vomiſſent au loin des torrens de feu, ces abymes qui engloutiſſent des villes entieres, &c. Nous avons des ſens, ſources d'une belle variété de plaiſirs: ſont-ils moins des ſources de douleurs? Si les premiers nous font chérir notre exiſtence, combien celles-ci nous la rendent-elles plus à charge? Il y a de la proportion entre les objets extérieurs & nos beſoins, mais il n'y en a point entre les objets extérieurs & nos deſirs, ces tirans de l'ame qui gémit ſous leur joug impérieux. Par quelle fatalité inexplicable, le vice, le plus grand des maux & le pere de tous les autres, a-t-il pour nous tant d'attraits? Le plaiſir nous invite au repos & à l'exercice, au boire & au manger, au travail & au ſom-

meil : un doux inſtinct nous attire à toutes les fonctions naturelles. Mais quel eſt l'homme pour qui cet inſtinct, cet amour du bien-être, n'ait jamais été un principe corrupteur & deſtructeur ? Que tous ces dons ſeroient précieux, ſi nous n'avions pas le funeſte talent d'en abuſer ! Par lui tout ſe convertit en poiſon pour nous. L'intelligence propre à trouver la vérité eſt un inſtrument de menſonge, la liberté fait le mérite des bonnes actions & le démérite des mauvaiſes, la raiſon nous égare auſſi ſouvent qu'elle nous éclaire. L'avantage de vivre en ſociété ſe réduit à avoir plus de miſeres & plus de biens que les ſauvages qui errent dans les forêts, & peut-être tout n'eſt-il pas ici en proportion, la ſomme des maux l'emportant chez nous ? Si en vivant avec nos ſemblables nous en recevons quelques ſecours, qu'ils nous les font acheter cher ! Voyez quelle haine les hommes ſe portent les uns aux autres dans la ſociété : comptez les aſſaſſinats, les vols, les duels, les révoltes, les guerres. Voyez quelle joie tranſporte les nations, lorſqu'elles apprennent que leurs ſoldats ont tué des milliers d'ennemis, pillé & ſaccagé des villes, brûlé des forteresſes, ravagé des provinces, n'épargnant ni âge, ni ſexe, ni condition. Quelle allégreſſe s'empare alors des ames les plus foibles & les moins ſanguinaires ? Les femmes & les enfans ſe livrent à une

(*dd*) „ Les maux auxquels nous ſommes ſujets dans cette vie, peuvent avoir leur utilité. Ils ſervent à rabattre l'orgueil humain, & „ à mortifier la ſenſualité & la moleſſe. Ils nous ramenent à l'humilité, à la tempérance & à la compaſſion fraternelle Ils nous font „ connoître la vanité des choſes terreſtres, & nous avertiſſent de „ chercher ailleurs le ſouverain bien. Ce ſont des remedes amers „ mais ſalutaires. Ce ſont des châtimens utiles, comme les corrections „ d'un pere dans ſa famille. Ce ſont des épreuves par où la piété „ s'épure, comme l'or s'épure par le feu. On voit par l'Hiſtoire que „ les perſonnes d'une vertu éminente, ſont celles qui ont paſſé par „ beaucoup d'adverſités. Il faut des obſtacles pour exercer la vertu ; „ il faut des combats pour parvenir à la gloire." *Inſtruction Chrétienne.*

Cela eſt à merveille. Mais tout raiſonnement qui prouvera les avantages de l'adverſité, aura la même force pour montrer les deſavan-

joie inconſidérée. C'eſt une fête générale: de toutes parts brillent des feux & des illuminations. Le ſalpêtre porte juſqu'au ciel des marques brillantes de leur ivreſſe. Des tonneres d'artillerie la font connoître au loin. Ainſi les hommes s'aiment dans la ſociété! Acharnés à la deſtruction les uns des autres, ils ſe réjouiſſent d'avoir maſſacré leurs ſemblables, ils en remercient la Divinité, comme ſi elle s'intéreſſoit à leurs débats, & protégeoit leurs fureurs: ils la prient de leur accorder ſouvent de pareils exploits ſur leurs ſemblables: Combien de fois cet étonnant ſpectacle s'eſt-il renouvellé pendant les horreurs de la derniere guerre? Qu'on juge d'après ce tableau, les ſecours mutuels qu'ils ſe rendent dans la ſociété. Si la malice conſiſte à faire du mal, conſidérez de combien de maux Dieu a rempli la carriere de l'homme, & oſez prononcer.

Ce que l'on allegue ordinairement pour prouver l'utilité des maux de cette vie, des revers de la fortune, des afflictions du juſte, que l'on prétend être des moyens de vertu, des épreuves qui lui ſont ménagées par une providence particuliere, pour lui faire acquérir de nouveaux mérites par de nouveaux efforts de courage & de juſtice, tend directement à nous faire regarder la proſpérité & les biens de ce monde comme des pieges tendus à l'innocence des hommes, pour lui faire faire un triſte naufrage (*id*).

---

tages de la proſpérité: ainſi ce que l'on croira gagner en bien d'un côté, ſe trouvera perdu de l'autre. La bonté divine qui éclatera dans les épreuves, les tentations & les peines de ce monde, ſera moins ſenſible dans les biens que l'on devra regarder comme des dons empoiſonnés. Quels inconvéniens n'entraînent-ils pas après eux? Malheur à ceux qui en jouiſſent! Les proſpérités mondaines nourriſſent l'orgueil humain, enflamment les paſſions, accoutument à une vie molle & ſenſuelle, endurciſſent le cœur, & le rendent inſenſible aux pleurs des miſérables. Elles attachent l'homme à la terre où il trouve le contentement, au mépris du ſouverain bien. Ce ſont des préſens agréables, mais dangereux, & d'autant plus dangereux que l'on s'en défie moins: le plaiſir rend crédule: on ſe livre aiſément à ce qui plaît. Ouvrez l'hiſtoire, vous verrez les ſages perdre leur vertu, & les héros oublier leur gloire, dans l'ivreſſe de la proſpérité.

Au moins eſt-il évident que Dieu n'agit pas avec une égale bonté dans cette diſtribution inégale des biens & des adverſités. Une qualité que l'on fait varier pour l'accommoder à l'expérience, n'eſt-elle pas une foibleſſe indigne de lui?

Quand l'homme ſeroit plus miſérable qu'il ne l'eſt, je ſerois bien éloigné de croire que Dieu lui veuille du mal. Quand il auroit incomparablement plus de biens & de félicité qu'il n'en a, je ne ſaurois penſer non plus que Dieu lui voulût du bien (*ee*). La bienveillance & la malveillance, telles que je les conçois, ſont deux affections auxquelles l'Eſſence Divine n'eſt point ſujette.

Dieu veut tout ce qu'il fait: rien n'arrive contre ſa volonté...

Nous n'entendons guere, je crois, ce que ce langage ſignifie. Si rien n'arrive contre la volonté de Dieu, qu'eſt-ce qui arrive ſelon ſa volonté? Dieu a-t-il une volonté? L'embarras où l'on ſe met en appliquant ce mot à Dieu, les diſtinctions, diviſions & comparaiſons que l'on emploie pour le lui faire convenir, ſans y réuſſir après tant d'efforts, font bien voir que le préjugé influe davantage dans cette application, que la force du raiſonnement. Nous ignorons ce que c'eſt que vouloir par rapport à Dieu, & en diſant que Dieu veut ceci, ou cela, nous lui ſuppoſons gratuitement une faculté de notre ame.

Il n'y a pour Dieu ni travail, ni repos; le faire

(*ee*) „ Dieu étant une nature infiniment parfaite, ne peut agir que „ conformément à ſes perfections; car ce ſeroit en décheoir, & par „ conſéquent être imparfait, que d'agir d'une maniere qui y fut oppoſée. C'eſt donc ce qui a déterminé Dieu à vouloir créer l'Univers, & il l'a fait parce que cela étoit conforme à ſes perfections. „ C'eſt-là la regle unique de la conduite de Dieu, qui eſt tout-à-fait „ immuable; c'eſt-là le motif de toutes ſes actions. Sa conduite peut „ être diverſe, parce qu'entre une infinité de manieres d'agir également parfaites & conformes à ſa nature, il peut choiſir celle qu'il „ veut; mais elle ne peut pas être mauvaiſe, en ſorte que Dieu „ choiſiſſe le mal & le bien indifféremment. Comme Dieu ne peut

agir ſeulement pour qu'il ne reſte pas dans l'inaction, dans la crainte d'en faire un Dieu fainéant, c'eſt le confondre avec l'homme. Celui-ci craignant les dangers de la molleſſe peut agir uniquement pour s'occuper dans le moment actuel, ſans autre but. C'eſt ainſi que l'on nous dit que quelques ſolitaires faiſoient des paniers d'oſier qu'ils défaiſoient enſuite. Eſt-ce ſageſſe ou folie? Quoi qu'il en ſoit, on ne me perſuadera jamais que Dieu agiſſe pour agir. Si l'action eſt au-deſſus de l'inaction, ce n'eſt qu'à l'égard de la créature tellement ſoumiſe à l'une & à l'autre, qu'il n'y a point de milieu pour elle, & non pour l'Etre infiniment au-deſſus de tout exercice & de tout repos.

Il eſt difficile de faire agir Dieu pour une fin qui lui convienne, quand il ne convient pas même à Dieu d'agir pour une fin.

CHAPITRE LXXII.

Suite.

Dieu ſuppoſé infiniment bon & ſage ne peut encore faire éclater ſa bonté & ſa ſageſſe infinies dans l'univers.

Je viens de dire que les créatures ne ſauroient porter l'empreinte d'une ſageſſe infinie (*): j'en

„ pas pécher par ignorance, parce qu'il ſait tout: il ne peut pas „ agir par malignité, parce qu'il eſt tout-bon.

„ Ainſi quand il a créé l'Univers, & dans cet Univers des Créa„ tures intelligentes, & capables de ſentir la douleur & le plaiſir, il „ ne peut l'avoir fait que pour leur faire du bien, conformément à „ ſa Nature bienfaiſante." Pourquoi donc ſont-elles ſi malheureuſes? Leurs ſouffrances ſont donc contre ſes intentions. La peine paſſe le plaiſir pour pluſieurs: quelle qu'en ſoit la cauſe, Dieu n'ignoroit pas qu'elle auroit un effet ſi contraire à ſes vues; où eſt la bienfaiſance d'avoir expoſé ſes créatures à être ſi miſerables, par un préſent auſſi dangereux que la liberté pour le mal?

(*) Ci-devant Chap. LXX. vers la fin.

puis dire autant d'une bonté ſuppoſée infinie. On croit réfuter ce peu de mots: voici comment.

„ La bonté de Dieu, ou, ſi l'on veut, ſa bénéficence eſt infinie, comme toutes ſes autres perfections: c'eſt-à-dire qu'elle n'eſt bornée par aucun défaut qui ſoit oppoſé à la bonté, en ſorte que l'on puiſſe dire que Dieu prend plaiſir à faire mal, ou que s'il s'étoit conduit autrement, il auroit fait paroître plus de bonté. Ce ſeroit accuſer Dieu d'imperfection....

„ Mais il faut ſavoir que Dieu, pour faire éclater cette bonté, a fait une infinité de créatures intelligentes, comme il paroît par ce que l'Ecriture Sainte dit des Anges, dont elle marque diverſes ſortes. Outre ce que l'Ecriture nous apprend là-deſſus, la Raiſon nous conduit à aſſurer la même choſe....

„ La bonté de Dieu paroît donc telle qu'elle eſt, c'eſt-à-dire infinie, dans le nombre infini des créatures ſur leſquelles elle ſe répand. Si nous ne la voyons pas en cette vie auſſi clairement que nous le ſouhaiterions, parce que nous ſommes attachés à cette Terre, nous la verrons dans l'autre, & ce magnifique ſpectacle nous remplira d'admiration & d'amour pour la ſuprême bonté de celui qui a fait toutes choſes.

„ Elle paroîtra encore d'une autre maniere, c'eſt-à-dire, dans la durée éternelle des bienfaits qu'elle répandra ſans diſcontinuation ſur ſes créatures. J'avoue que comme notre durée a eu un commencement & qu'elle eſt ſucceſſive, nous ne pourrons jamais jouir tout à la fois de l'éternité de ces bienfaits; mais nous en jouirons en quelque ſorte par la certitude que nous aurons qu'ils dureront toujours.

„ On ne doit pas objecter à cela, que Dieu a fait des créatures à qui il auroit plus donné, s'il avoit voulu, & dans qui ſa bonté paroît par conſéquent bornée. La bonté divine, qui eſt infinie, ne

„ peut pas paroître toute entiere dans une créa-
„ ture finie. Il la faut conſidérer dans l'infinité
„ des créatures qu'elle a produites dans tout l'uni-
„ vers auquel on ne ſauroit trouver de bornes. On
„ ne doit pas non plus objecter qu'elle ne ſe fait
„ pas ſentir auſſi grande qu'il eſt poſſible, dans tous
„ les momens de la durée de chaque créature; il
„ ſuffit qu'elle leur ſoit aſſurée pour l'éternité.

„ Il en eſt de même des autres attributs de Dieu
„ qui ne paroiſſent dans chaque créature, que ſelon
„ que la nature bornée des créatures le permet. Il
„ n'y a point de Chrétien, ni de Philoſophe, qui
„ puiſſe douter que la puiſſance de Dieu ne ſoit
„ infinie. Cependant chaque ouvrage de Dieu n'a
„ pas tout ce qu'il pourroit avoir, à l'égard des
„ degrés de perfection; & en chaque moment Dieu
„ ne déploie pas ſa Toute-puiſſance à nos yeux,
„ dans toute ſon étendue, en tout ce que nous
„ voyons. Mais quand on enviſage le nombre
„ infini des créatures dans leſquelles Dieu fait pa-
„ roître ſa puiſſance, & que l'on penſe que cela
„ durera toujours, & ſans diſcontinuation; on con-
„ çoit facilement que la puiſſance de Dieu n'a
„ point de bornes. On ne peut pas dire que Dieu
„ n'eſt pas préſent par-tout, dans l'eſpace infini où
„ ſes ouvrages ſont placés, parce que l'on ne peut
„ voir à la fois qu'une très-petite partie de cet
„ eſpace.

„ Il eſt abſurde de juger du tout par quelques
„ parties ſeulement, il le faut enviſager tout en-
„ tier, pour en faire un jugement ſolide. Il ne
„ faut donc pas juger de l'étendue de la bonté, ou
„ de la bénéficence de Dieu, par une ſeule créa-
„ ture, telle qu'eſt l'homme, par exemple; ni par
„ le peu de temps que nous voyons la nature hu-
„ maine ſur la terre. Il faut, autant qu'il eſt pos-
„ ſible, conſidérer d'un coup d'œil le nombre infini
„ de créatures intelligentes qui jouiſſent, chacune
„ à proportion de ſa nature, de la bonté divine. Il

„ faut oublier notre courte durée, conſidérer l'éter-
„ nel avenir qui doit ſuivre le moment auquel nous
„ vivons, & les reſſources infinies que Dieu a pour
„ combler de biens tous ceux qu'il voudra, pendant
„ une durée qui n'aura point de fin.

„ On voit une variété ſurprenante dans les créa-
„ tures ſenſibles qui ſont ſur notre terre, ſoit que
„ l'on conſidere celles qui ſont deſtituées de vie,
„ comme les pierres & les minéraux, ſoit que l'on
„ tourne les yeux ſur les plantes & les animaux,
„ depuis les moins parfaits tels que ſont les huitres
„ & les autres qui vivent dans les coquilles, juſ-
„ qu'aux plus excellens comme les hommes. Il n'eſt
„ pas difficile de comprendre que Dieu a voulu fai-
„ re connoître ſa puiſſance à nos yeux par cette
„ étonnante variété; & il eſt certain qu'elle ne pa-
„ roîtroit pas, comme elle paroît, dans un petit
„ nombre de créatures.

„ Cela étant, il ne faut pas cenſurer chaque eſpe-
„ ce, comme ſi elle étoit imparfaite, parce que
„ l'on voit en d'autres quelques degrés de perfec-
„ tion, qu'elle ne renferme pas. Il ne faut pas,
„ par exemple, ne jetter les yeux que ſur cette
„ ſeule terre qui eſt peut-être la moindre partie de
„ l'univers: ni cenſurer les plantes, parce qu'elles
„ ne ſont pas douées de ſentiment: ou les bêtes,
„ parce qu'elles n'ont pas la raiſon: ou les hom-
„ mes, parce qu'ils ne ſont pas anges: ou les an-
„ ges, parce qu'ils ne ſont pas Dieux. Si l'on rai-
„ ſonnoit de cette maniere, Dieu ne pourroit rien
„ avoir créé, parce qu'il n'y a que lui ſeul qui ſoit
„ abſolument parfait; ou tout au plus il ne pour-
„ roit avoir fait que des Etres du premier ordre. Si
„ cela étoit, on ne verroit pas dans l'univers la
„ variété infinie qui en fait le plus bel ornement.

„ Il y a des créatures intelligences au deſſus de
„ l'homme, & il y a des créatures animées & ina-
„ nimées qui ſont au deſſous de lui. Les créatures
„ inanimées n'ont aucune action d'elles-mêmes,

„ elles ſont remuées par d'autres, & ne ſe meuvent
„ & n'agiſſent les unes ſur les autres, que ſelon des
„ regles méchaniques, qu'elles ne violent jamais.
„ Les animaux ont du mouvement d'eux-mêmes,
„ mais ceux qui ſont deſtitués de raiſon, agiſſent
„ toujours à peu près de la même maniere, & de-
„ meurent dans le même état, qu'ils ne rendent ni
„ pire ni meilleur, par leur bonne, ou par leur
„ mauvaiſe conduite. Il y a au deſſus de l'homme
„ des Etres de diverſes ſortes, qui, ſelon toutes
„ les apparences, agiſſent conſtamment ſelon l'or-
„ dre que Dieu a établi, ſans pouvoir s'en écarter,
„ parce qu'ils jouiſſent de la ſouveraine félicité.
„ L'homme a été créé, dans ſon eſpece, plus par-
„ fait que les autres animaux, puiſque par ſa bonne
„ conduite, il peut rendre ſa condition beaucoup
„ meilleure; comme on voit qu'il le fait ſur la terre
„ par le moyen des arts, des ſciences & des ſocié-
„ tés qu'il a formées. Mais auſſi il s'eſt mis dans
„ un état pire que celui d'innocence, dans lequel il
„ a été créé, en négligeant les loix qu'il avoit re-
„ çues de Dieu, par la raiſon & par la révéla-
„ tion. En ceci, il eſt ſans-doute inférieur aux an-
„ ges bien-heureux, comme d'un autre côté il eſt
„ élevé au deſſus des bêtes.

„ Si l'on demande pourquoi l'homme eſt ſujet à
„ cet inconvénient, il eſt facile de répondre que
„ c'eſt parce que Dieu l'a créé libre, c'eſt-à-dire
„ dans un état, où il n'eſt déterminé invincible-
„ ment ni à la vertu, ni au vice, & où il peut s'a-
„ donner à l'un, ou à l'autre. Dieu l'a créé tel,
„ parce qu'entre les créatures qui compoſent l'uni-
„ vers, il en a voulu faire quelques-unes qui fuſ-
„ ſent ſoumiſes à des loix accompagnées de pro-
„ meſſes & de menaces, de récompenſes & de pei-
„ nes. On ne peut donner des loix qu'à des créa-
„ tures de cette ſorte, car pour celles qui agiſſent
„ invinciblement d'une certaine maniere, on ne
„ peut leur rien commander, ni leur rien défendre,

„ parce que, quoi qu'on faſſe, elles agiront toujours „ ſelon le penchant invincible de leur nature. Auſſi „ ne peut-on ni les louer, ni les blâmer, ni les „ récompenſer, ni les punir.

„ Si Dieu n'avoit fait aucune créature libre, „ ç'auroit été une eſpece particuliere d'Etre très- „ remarquable, qu'il n'auroit pas produite, & ſa „ puiſſance n'auroit pas ſi fort paru. Car enfin „ plus grande eſt la variété des Etres, plus la puiſ- „ ſance, qui les a produits, paroit grande & éten- „ due.

„ Si Dieu, en faiſant l'homme, avoit cru faire „ une intelligence impeccable, ou même qui ne „ pécheroit point; il faudroit avouer qu'il ſe ſeroit „ trompé, ou que ſa puiſſance ne ſeroit pas allée „ juſques-là. Mais la toute-ſcience de Dieu ne „ permet pas que nous doutions qu'il n'ait ſu quel „ ſeroit le ſort de ſes ouvrages; comme ſa toute- „ puiſſance & l'exemple des créatures plus relevées „ nous convainquent qu'il a pu faire des intelligen- „ ces qui ne fuſſent pas ſujettes au changement. Si „ l'on demande pourquoi Dieu n'a pas empêché „ que l'homme ne changeât en pis, puiſqu'il pou- „ voit prévenir ce mal, & que cela ſembloit être „ conforme à ſa bonté envers cette ſorte de créa- „ tures, & même à ſa ſainteté, à qui les vices, „ dans leſquels les hommes ſont tombés, & les „ péchés qu'ils ont commis, doivent être deſagréa- „ bles; je répondrai 1. que ſi Dieu avoit réſolu „ d'empêcher le changement en pis, cela auroit été „ contraire à la ſuppoſition que l'on a faite, que „ Dieu, dans la prodigieuſe variété des créatures „ intelligentes qu'il a tirées du néant, a voulu qu'il „ y en eût une ſorte qui fût ſujette à changer; car „ enfin dire qu'il l'avoit faite immuable de ſa natu- „ re, ou dire qu'il avoit réſolu d'intervenir pour „ l'empêcher de changer, c'eſt à peu près la même „ choſe: 2. parce que le mal n'étoit pas grand, ou „ plutôt très petit, eu égard à tout le reſte de

„ l'étendue de l'univers, dans laquelle il ne change „ rien, & qu'il y remédieroit en un moment quand „ il lui plairoit (*)."

Ainſi l'homme s'égare dans ſes penſées téméraires. Il oſe aſſujettir la Divinité à ſes raiſonnemens, & ſubſtituer des conjectures à une économie de choſes qu'il ignore. Examinons-les, ces conjectures, ſuivant une méthode que j'emploie volontiers à cauſe de ſa ſimplicité. Je ne crains pas le reproche d'en uſer trop ſouvent. Lorſqu'on veut détruire un ancien préjugé, ſur-tout lorſqu'il tient à un ſujet auſſi important que celui qui m'occupe, on ne ſauroit trop ſe rendre attentif aux raiſons dont ſes partiſans l'appuient. Je vais leur oppoſer les miennes: de plus ſavans que moi décideront.

„ La bonté de Dieu, ou, ſi l'on veut, ſa bénéfi-
„ cence eſt infinie, comme toutes ſes autres
„ perfections: c'eſt-à-dire qu'elle n'eſt bornée
„ par aucun défaut qui ſoit oppoſé à la bonté,
„ en ſorte que l'on puiſſe dire que Dieu prend
„ plaiſir à mal faire, ou que s'il s'étoit conduit
„ autrement, il auroit fait paroître plus de
„ bonté. Ce ſeroit accuſer Dieu d'imperfec-
„ tion . . . ."

Sans doute on ne doit pas dire que Dieu prend plaiſir à mal faire. Je ne penſe pas non plus que l'on puiſſe dire que Dieu prend plaiſir à bien faire. Ce plaiſir eſt pour l'homme généreux & bienfaiſant. Il a pour baſe la ſenſibilité qui eſt un appanage de la Nature humaine.

Dans la ſuppoſition que Dieu eſt bon, il fait paroître ſa bonté dans la meſure préciſe du bien qu'il fait. Vous dites qu'il pourroit faire plus de bien qu'il n'en fait: il pourroit donc montrer plus de

(*) Bibliotheque choiſie de J. le Clerc. T. XII. p. 331 & ſuiv.

bonté; & il en auroit montré davantage, s'il avoit fait ce qu'il a pu. Je ne vois pas qu'il y ait d'inconvénient à énoncer une conſéquence néceſſaire d'une ſuppoſition admiſe pour une vérité.

C'eſt accuſer Dieu d'imperfection?.. Il eſt vrai, c'eſt affirmer que Dieu n'a pas fait paroître une bonté infinie. Cette aſſertion eſt-elle plus repréhenſible, que cette autre-ci : Dieu peut faire plus de bien qu'il n'en fait? Le ſens eſt le même, & l'une n'a pas plus de force que l'autre.

Un Etre qui agit par un motif pur de bonté, fait tout le bien qu'il peut. S'il a une puiſſance & une bonté infinies, il fera un bien infini. Mais un bien, tel que celui qui exiſte dans le ſyſtême préſent, en y comprenant ſes ſuites, n'eſt point infini, s'il pourroit être plus grand; & il ne prouve point une bonté infinie, s'il n'eſt pas infini.

„ Il faut ſavoir que Dieu, pour faire éclater cette „ bonté, a fait une infinité de créatures intel- „ ligentes, comme il paroît par ce que l'Ecri- „ ture Sainte dit des Anges, dont elle marque „ diverſes ſortes. Outre ce que l'Ecriture nous „ apprend là-deſſus, la Raiſon nous conduit à „ aſſurer la même choſe ...."

L'Ecriture marque diverſes ſortes d'Etres ſpirituels au-deſſus de l'homme : la Raiſon porte à admettre une infinité de créatures intelligentes : ſoit. Cette infinité n'eſt pourtant pas du même ordre que celle de Dieu. Dès lors la création d'une telle infinité de créatures intelligentes ne prouve point encore l'infinité de la bonté divine. Voyons pourtant.

„ La bonté de Dieu paroît donc telle qu'elle eſt, „ c'eſt-à-dire infinie, dans le nombre infini des „ créatures ſur leſquelles elle ſe répand. Si „ nous ne la voyons pas en cette vie auſſi clai- „ rement que nous le ſouhaiterions, parce que

„ nous ſommes attachés à cette terre, nous la
„ verrons dans l'autre, & ce magnifique ſpec-
„ tacle nous remplira d'admiration & d'amour
„ pour la ſuprême bonté de celui qui a fait
„ toutes choſes."

La bonté de Dieu ne peut donc paroître telle qu'elle eſt, c'eſt-à-dire infinie, dans le nombre des créatures ſur leſquelles elle ſe répand, quelque infini qu'on le ſuppoſe. Cette derniere infinité n'étant pas du même ordre que l'infinité de la bonté divine, elle ne ſauroit en porter l'empreinte, ni en recevoir la plénitude. Enſuite la bonté ne ſauroit éclater infiniment, même d'une infinité du ſecond ordre, qu'autant que toutes les créatures ſont heureuſes. Le mal d'une ſeule ſuffit pour que l'étendue de la bonté du Créateur ſoit au-deſſus du nombre des créatures ſenſibles. Puiſque l'on prend le nombre des heureux pour meſure de la bonté divine, ſi le nombre des heureux eſt moindre que celui des Etres intelligens, les dégrés de la bonté le ſeront auſſi, & dans l'hypotheſe d'une infinité de créatures, ſi une ſeule n'eſt pas heureuſe, la bienfaiſance divine ne ſe montrera point d'une maniere infinie. Que ſera-ce ſi plus de la moitié de ces individus ſuſceptibles de félicité, ſont condamnés à un état de ſouffrance irremédiable?

Nous ne voyons pas, en cette vie, que la bonté de Dieu éclate infiniment. Se flatter de le voir dans l'âutre, n'eſt-ce pas ſe repaître d'une vaine chimere? Ce ſpectacle fût-il auſſi réel que magnifique, les yeux d'un eſprit borné deviendront-ils capables d'en jouir. Cherchons des diſtractions à notre miſere préſente. Eſperons un avenir meilleur. Mais ne nous figurons pas l'image d'un bonheur diſproportionné à notre nature.

„ Elle paroîtra encore d'une autre maniere, c'eſt-
„ à-dire dans la durée éternelle des bienfaits

„ qu'elle répandra ſans diſcontinuation ſur ſes „ créatures. J'avoue que comme notre durée „ a eu un commencement, & qu'elle eſt ſucceſſive, nous ne pourrons jamais jouir tout „ à la fois de l'éternité de ces bienfaits; mais „ nous en jouirons en quelque ſorte par la certitude que nous aurons qu'ils dureront toujours."

La durée éternelle des bienfaits que Dieu répandra ſans diſcontinuation ſur ſes créatures, prouve uniquement la manifeſtation éternelle de ſa bonté, c'eſt-à-dire une manifeſtation qui n'aura point de fin, quoiqu'elle ait eu un commencement, ſemblable en cela à la durée des créatures. Dieu n'a pas toujours exercé cette bonté; quelque choſe en arrêtoit les effets; que ce ſoit ſa liberté & ſon indépendance, peu importe. Ces effets n'embraſſent pas l'éternité *antérieure*, ils ne montrent donc pas une bonté infinie d'une infinité qui convienne à une perfection de Dieu.

L'exiſtence des créatures n'aura point de fin, & cette durée, dite éternelle, n'eſt point une marque d'infinité. La durée des bienfaits de Dieu ſur elles peut de même être éternelle: malgré cette éternité, la bonté divine ne leur faiſant qu'autant de bien que leur capacité le permet, & leur capacité n'admettant qu'un bien fini, elle éclatera toujours d'une maniere bornée.

Nous ne pourrons jouir tout à la fois de l'éternité des bontés divines: nous en jouirons *en quelque ſorte* par la certitude que nous aurons qu'ils dureront toujours.... Voudroit-on nous perſuader que nous jouirons *en quelque ſorte* de l'infinité de cette bonté, en jouiſſant *en quelque ſorte* de ſon éternité par la certitude où nous ſerons de ſa perſévérance éternelle? Je n'ai rien à répondre à cette ſubtilité, ſinon que je n'entends pas de quelle *ſorte* on veut parler.

Nous jouirons ſucceſſivement des bienfaits de Dieu, à raiſon de notre durée ſucceſſive.* Ainſi le temps devient la meſure de ce qui n'en peut pas avoir. La bonté infinie paſſe comme l'exiſtence des créatures, & eſt ſoumiſe aux mêmes viciſſitudes. Si rien ne s'anéantit, comme le monde ſenſible & intelligent acquiert à chaque inſtant des Etres par les nouvelles générations qui ſe forment, la bonté divine croît à chaque inſtant pour ſe répandre ſur un plus grand nombre de créatures. S'il en périt, elle ſe reſſerre. Elle paſſe des unes aux autres: car toutes ne ſont pas également heureuſes à chaque point de leur exiſtence: leur état varie ſans ceſſe, la bonté divine varie avec lui. Hier nous nous croyions heureux : aujourd'hui le malheur nous accable. Cet inſtant de félicité a paſſé comme un ſonge, la bonté divine s'eſt éclipſée avec lui... Je n'ai pas le courage de développer cette idée puérile.

„ On ne doit pas objecter à cela, que Dieu a fait „ des créatures à qui il auroit plus donné, s'il „ avoit voulu, & dans qui ſa bonté paroît par „ conſéquent bornée. La bonté divine, qui eſt „ infinie, ne peut pas paroître toute entiere „ dans une créature finie. Il la faut conſidérer „ dans l'infinité des créatures qu'elle a produi- „ tes dans tout l'univers, auquel on ne ſauroit „ trouver de bornes."

Une perfection infinie par eſſence ſe reſſerre-t-elle à volonté, peut-elle être bornée dans les créatures priſes individuellement, plus étendue dans l'une, moindre dans l'autre, & infinie dans la totalité? Et encore quelle infinité! Dieu n'a pu créer l'infini ſemblable à lui: toutes les créatures ne ſont pas heureuſes : celles qui le ſont, ne le ſont pas autant qu'elles pourroient l'être. Comment les bienfaits qu'elles reçoivent de Dieu, repréſenteroient-

ils une bonté infinie de l'infinité de Dieu ? Nous l'imaginons ainſi. Quelle foi mérite une imagination pareille ?

„ On ne doit pas non plus objecter qu'elle ne ſe „ fait pas ſentir auſſi grande qu'il eſt poſſible, „ dans tous les momens de la durée de cha- „ que créature : il ſuffit qu'elle leur ſoit aſſu- „ rée pour l'éternité."

On le dit ; je crois avoir prouvé le contraire. Ajoutez que cette vie eſt le terme de la bonté divine pour ceux qui ſeront tourmentés éternellement.

„ Il en eſt de même des autres attributs de Dieu „ qui ne paroiſſent dans chaque créature que „ ſelon que la nature bornée des créatures le „ permet. Il n'y a point de Chrétien ni de „ Philoſophe qui puiſſe douter que la puiſſance „ de Dieu ne ſoit infinie. Cependant chaque „ ouvrage de Dieu n'a pas tout ce qu'il pour- „ roit avoir, à l'égard des degrés de perfec- „ tion, & en chaque moment Dieu ne déploie „ pas ſa Toute-puiſſance à nos yeux, dans „ toute ſon étendue, en tout ce que nous „ voyons. Mais quand on enviſage le nombre „ infini des créatures dans leſquelles Dieu fait „ paroître ſa puiſſance, & que l'on penſe que „ cela durera toujours, & ſans diſcontinuation ; „ on conçoit facilement que la puiſſance de „ Dieu n'a point de bornes."

D'autres, ſans recourir à l'infinité des créatures, infinité conteſtée, infinité que notre vue n'embraſſe point, infinité qui ne ſeroit en tout cas que ſecondaire, diſent que „ quoique les ouvrages de Dieu „ ſoient bornés, ſa puiſſance ne laiſſe pas d'être „ infinie ; que quand même au-lieu de ces globes „ incomparables ſuſpendus ſur nos têtes, au-lieu de

„ ce

„ ce monde brillant le palais & l'empire de l'hom-
„ me, au-lieu de ces Etres intelligens preſque égaux
„ à Dieu par la penſée, Dieu n'eût créé qu'un
„ ſeul atôme nageant & pour-ainſi-dire égaré dans
„ l'immenſité de l'eſpace; cet atôme créé prouve-
„ roit encore une puiſſance infinie, parce qu'il n'y
„ a qu'une puiſſance infinie qui puiſſe tirer du néant
„ la plus petite choſe."

Que l'infinité de la puiſſance créatrice conſiſte dans le pouvoir même de créer, c'eſt-à-dire de faire qu'une choſe qui n'étoit pas ſoit, ou dans la faculté de donner l'exiſtence à une infinité de choſes; il eſt toujours ſûr que nous ignorons ce que c'eſt que la vertu de faire exiſter ce qui n'eſt pas, & que d'ailleurs le ſpectacle de l'univers ne nous offre point une infinité de créatures. Il y en a une belle & grande variété, qui annonce une puiſſance proportionnée. Nous n'y appercevons du reſte aucunes traces d'infinité: notre vue n'eſt point aſſez vaſte, pour que Dieu nous manifeſte l'infinité de ſa puiſſance.

„ On ne peut pas dire que Dieu n'eſt pas préſent
„ par-tout, dans l'eſpace infini où ſes ouvrages
„ ſont placés, parce que l'on ne peut voir à-la-
„ fois qu'une très petite partie de cet eſpace."

On dira pourtant avec raiſon, que cet eſpace paroît borné; que ſi on le juge infini, ce n'eſt point ſur la connoiſſance viſuelle de ſon infinité qui ne ſauroit être apperçue. Quelque grand eſpace que l'on imagine, il n'eſt point l'image de l'immenſité divine. Les biens, dont nous jouiſſons, n'annoncent pas mieux une bienveillance infinie.

„ Il eſt abſurde de juger du tout par quelques
„ parties ſeulement, il le faut enviſager tout
„ entier, pour en faire un jugement ſolide. Il

„ ne faut donc pas juger de la bonté, ou de la
„ bénéficence de Dieu, par une ſeule créature
„ telle qu'eſt l'homme, par exemple, ni par
„ le peu de temps que nous voyons la nature
„ humaine ſur la terre. Il faut, autant qu'il
„ eſt poſſible, conſidérer d'un coup d'œil le
„ nombre infini des créatures intelligentes qui
„ jouiſſent, chacune à proportion de ſa nature,
„ de la bonté divine. Il faut oublier notre
„ courte durée, conſidérer l'éternel avenir qui
„ doit ſuivre le moment auquel nous vivons,
„ & les reſſources infinies que Dieu a pour
„ combler de biens tous ceux qu'il voudra,
„ pendant une durée qui n'aura point de fin."

Puiſqu'il faut enviſager l'enſemble & la totalité des perfections de Dieu pour en porter un jugement ſolide, renonçons tout-à-fait à ce jugement : car notre eſprit s'efforceroit inutilement d'embraſſer l'infinité divine.

En liſant ce que l'on dit ici du nombre infini des créatures intelligentes, de l'éternel avenir, & des reſſources infinies de Dieu pour faire que cette éternité ſoit heureuſe pour toutes, ſongeons combien de malheureux pour qui l'exiſtence eſt un mal, & le ſera peut-être toujours : la bonté qui les oublie ou les néglige, eſt-elle infinie ? Combien de triſtes momens dans la courte durée de cette vie ! Ils abregent d'autant l'éternelle félicité : ne ſeront-ils comptés pour rien dans l'appréciation de la bonté de Dieu ? Combien de crimes mettront le plus grand nombre des hommes hors d'état de profiter de ſes miſéricordes infinies, ſinon pour toujours, au moins pour un temps ! Ou plutôt ſes miſéricordes ſont-elles infinies, quand la foibleſſe de l'homme peut en arrêter ou en empêcher les effets ?

„ On voit une variété ſurprenante dans les créa-
„ tures ſenſibles qui ſont ſur notre terre, ſoit

„ que l'on conſidere celles qui ſont deſtituées
„ de vie, comme les pierres & les mineraux;
„ ſoit que l'on tourne ſes yeux ſur les plantes
„ & les animaux, depuis les moins parfaits,
„ tels que ſont les huitres & les autres qui vi-
„ vent dans des coquilles, juſqu'aux plus ex-
„ cellens comme les hommes. Il n'eſt pas dif-
„ ficile de comprendre que Dieu a voulu faire
„ connoître ſa puiſſance à nos yeux par cette
„ étonnante variété; & il eſt certain qu'elle ne
„ paroîtroit pas comme elle paroit, dans un
„ petit nombre de créatures."

Il eſt évident que la fécondité d'une cauſe éclate par la multitude & la variété de ſes effets. Il y a loin encore de la variété ſurprenante des créatures, telles que nous la pouvons connoître, juſqu'à l'infinité. L'homme frappé du ſpectacle de la Nature s'écrie que Dieu eſt grand, & qu'il a voulu nous paroître magnifique. L'homme au ſein de la proſpérité, qui ne conſidere que le bonheur dont il jouit, célebre la bonté du Créateur qui prend plaiſir à le combler de biens. L'homme qui ſuccombe accablé de maux qu'il ne croit pas avoir mérités, demande ſi l'auteur de ſon exiſtence eſt un Etre malfaiſant qui ſe plaiſe à la lui rendre ſi amere. Le ſage qui les entend, admire combien la diſpoſition préſente de l'eſprit humain influe ſur ſes raiſonnemens: pour en reconnoître la valeur, il les détache de cette circonſtance, & les trouve tous également vains. C'eſt ici véritablement qu'il eſt abſurde de juger du tout par quelque partie ſeulement, d'eſtimer les deſſeins de Dieu par ce qui nous affecte dans l'inſtant préſent, ſans faire attention à tout le reſte.

„ Cela étant, il ne faut pas cenſurer chaque
„ eſpece, comme ſi elle étoit imparfaite, par-
„ ce que l'on voit en d'autres quelques degrés
„ de perfection qu'elle ne renferme pas. Il ne

„ faut pas, par exemple, ne jetter les yeux
„ que ſur cette ſeule terre qui eſt peut-être la
„ moindre partie de l'univers: ni cenſurer les
„ plantes, parce qu'elles ne ſont pas douées
„ de ſentiment: ou les bêtes, parce qu'elles
„ n'ont pas la raiſon: ou les hommes parce
„ qu'ils ne ſont pas anges: ou les anges parce
„ qu'ils ne ſont pas Dieux. Si l'on raiſonnoit
„ de cette maniere, Dieu ne pourroit rien
„ avoir créé, parce qu'il n'y a que lui ſeul qui
„ ſoit abſolument parfait; ou tout au plus il
„ ne pourroit avoir fait que des Etres du pre-
„ mier ordre. Si cela étoit, on ne verroit pas
„ dans l'univers la variété infinie qui en fait le
„ plus bel ornement."

Non: ne cenſurons point l'œuvre de Dieu: incapables d'en ſentir les beautés réelles, nous y trouverons toujours des défauts, ſi nous oſons en juger ſur nos idées rétrécies. Mais ſi Dieu ſeul abſolument parfait, ne peut rien créer qui ne ſoit encore infiniment au-deſſous de lui, qu'il eſt déraiſonnable de ſoutenir que les créatures portent l'empreinte de ſes perfections infinies!

„ Il y a des créatures intelligentes au-deſſus de
„ l'homme, & il y a des créatures animées &
„ inanimées qui ſont au-deſſous de lui. Les
„ créatures inanimées n'ont aucune action d'el-
„ les-mêmes, elles ſont remuées par d'autres,
„ & ne ſe meuvent & n'agiſſent les unes ſur les
„ autres que ſelon des regles méchaniques
„ qu'elles ne violent jamais. Les animaux ont
„ du mouvement d'eux-mêmes, mais ceux qui
„ ſont deſtitués de raiſon agiſſent toujours à
„ peu près de la même maniere, & demeurent
„ dans le même état qu'ils ne rendent ni pire
„ ni meilleur, par leur bonne ou par leur mau-
„ vaiſe conduite. Il y a au-deſſus de l'homme

„ des Etres de diverſes ſortes, qui, ſelon tou-
„ tes les apparences, agiſſent conſtamment
„ ſelon l'ordre que Dieu a établi, ſans pouvoir
„ s'en écarter, parce qu'ils jouiſſent de la ſou-
„ veraine félicité. L'homme a été créé dans
„ ſon eſpece plus parfait que les autres ani-
„ maux, puiſque par ſa bonne conduite il peut
„ rendre ſa condition beaucoup meilleure;
„ comme on voit qu'il le fait ſur la terre par
„ le moyen des arts, des ſciences & des ſocié-
„ tés qu'il a formées. Mais auſſi il s'eſt mis
„ dans un état pire que celui d'innocence, dans
„ lequel il a été créé en négligeant les loix
„ qu'il avoit reçues de Dieu, par la raiſon &
„ par la révélation. En ceci, il eſt ſans-doute
„ inférieur aux anges bienheureux, comme
„ d'un autre côté il eſt élevé au-deſſus des
„ bêtes."

En regardant la ſociété avec tous ſes avantages & deſavantages, comme le produit de la perfectibilité humaine, il faut mettre les uns & les autres dans la balance, lorſque l'on veut peſer l'excellence réelle de l'homme. Le ſéparer toujours du bien & du mal qui réſulte naturellement du développement progreſſif de ſes facultés, ou ne conſidérer que l'un ſans égard à l'autre, c'eſt ne vouloir jamais en porter un jugement équitable. Ses facultés ne s'apprécient point en elles-mêmes, & abſtraction faite des circonſtances qui ont coutume d'en modifier l'uſage. L'homme ſeul n'eſt qu'un animal comme les autres, & au-deſſous des autres ſous pluſieurs rapports. Il n'eſt rien par ſes facultés, s'il ne s'en ſert pas. Leur uſage le rend bon ou mauvais, heureux ou miſérable. C'eſt par le bien & le mal qu'il en tire, qu'on doit juger de ſa condition réelle. Qu'eſt-ce que la plus excellente qualité, ſi, docile à ſe plier à toutes les circonſtances, elle conduit plus ſouvent au mal qu'au bien? Comment nommerions-nous une

cauſe qui produiroit plus de méchans effets que de bons, ou qui en produiroit autant des uns que des autres? Il ſemble qu'une choſe faite pour l'uſage, & qui n'eſt rien ſans lui, doit être eſtimée par ce qui en réſulte. Quant aux propriétés de la nature de l'homme en particulier, elles doivent être réputées bonnes ſelon la force qu'elles ont pour le bien dans l'application, & le moins de facilité qu'elles ont à ſe prêter au mal. Je laiſſe mon Lecteur en juger d'après cette regle.

„ Si l'on demande pourquoi l'homme eſt ſujet à
„ cet inconvénient, il eſt facile de répondre
„ que c'eſt parce que Dieu l'a créé libre; c'eſt-
„ à-dire dans un état où il n'eſt déterminé in-
„ vinciblement, ni à la vertu, ni au vice, &
„ où il peut s'adonner à l'un, ou à l'autre.
„ Dieu l'a créé tel parce qu'entre les créatures
„ qui compoſent l'univers, il en a voulu faire
„ quelques-unes qui fuſſent ſoumiſes à des loix
„ accompagnées de promeſſes & de menaces,
„ de récompenſes & de peines. On ne peut
„ donner des loix qu'à des créatures de cette
„ ſorte; car, pour celles qui agiſſent invinci-
„ blement d'une certaine maniere, on ne peut
„ leur rien commander, ni leur rien défendre;
„ parce que, quoi qu'on faſſe, elles agiront
„ toujours ſelon le penchant invincible de leur
„ nature. Auſſi ne peut-on ni les louer, ni les
„ blâmer, ni les récompenſer, ni les punir."

L'homme ſe ſert auſſi ſouvent de ſa liberté à faire le mal qu'à bien faire. Pourquoi Dieu l'a-t-il créé libre? Parce qu'il a voulu faire des créatures qui ne fuſſent déterminées invinciblement ni au bien, ni au mal, & qui puſſent s'adonner à l'un ou à l'autre. Et pourquoi Dieu a-t-il jugé à propos de produire de telles créatures? Pour avoir occaſion d'établir des loix accompagnées de promeſſes & de menaces,

de récompenſes & de peines? Ces loix elles-mêmes, pour quelle fin ſont-elles établies? Pour ſatisfaire la volonté que Dieu a de promettre & de menacer, de récompenſer & de punir.... Si l'on ne donne que de pareilles réponſes, les *pourquoi* ſe multiplieront à bon droit, ſans que l'on avance d'un pas dans la connoiſſance des fins.

„ Si Dieu n'avoit fait aucune créature libre, ç'auroit été une eſpece particuliere d'Etre très-remarquable qu'il n'auroit pas produite, & ſa puiſſance n'auroit pas ſi fort paru. Car enfin plus grande eſt la variété des Etres, plus la puiſſance, qui les a produits, eſt grande & étendue."

On s'éloigne de l'objet propoſé, qui eſt de montrer que cette variété des Etres annonce une puiſſance & une bonté infinies. La tâche eſt difficile: on le ſent à la maniere dont on s'en acquitte.

„ Si Dieu, en faiſant l'homme, avoit cru faire une intelligence impeccable, ou même qui ne pécheroit point; il faudroit avouer qu'il ſe ſeroit trompé, ou que ſa puiſſance ne ſeroit pas allée juſques-là. Mais la toute-puiſſance de Dieu ne permet pas que nous doutions qu'il n'ait ſu quel ſeroit le ſort de ſes ouvrages; comme la toute-puiſſance & l'exemple des créatures plus relevées nous convainquent qu'il a pu faire des intelligences qui ne fuſſent point ſujettes au changement."

J'ai dit (*): „ Le fini n'eſt pas ſuſceptible de perſévérance. S'il pouvoit reſter deux momens de ſuite dans un même état, il n'y auroit point de ré-

(*) T. I. premiere Partie, Chap. IX. au commencement.

pugnance à ſuppoſer qu'il y reſtât auſſi trois & quatre momens ſucceſſifs & davantage. Alors on confondroit la durée du temps avec l'éternité. L'un cependant eſt auſſi eſſentiellement mobile, que l'autre eſt conſtante."

Je vais développer ma penſée: il en réſultera que Dieu n'a pu faire des intelligences qui ne fuſſent pas ſujettes au changement. Je prends ce mot dans toute ſon étendue, ſans le reſtraindre au changement en pis.

Reſter dans un même état ſans changer en aucune ſorte, c'eſt perſévérer dans toutes ſes relations, ni plus ni moins, ſans qu'elles ſouffrent aucune variation quelconque. Or paſſer d'un moment à l'autre, n'eſt-ce pas varier au moins dans une de ſes relations?

On objectera peut-être que l'on ne voit de changement que d'un moment à l'autre; mais que chaque moment eſt diviſible à l'infini, & que dès lors voilà une infinité d'inſtans où la créature conſerve le même état.

La créature ne conſerve point le même état pendant ce moment dit infiniment diviſible. En épuiſant la durée de ce moment, elle paſſe par tous les termes de ſa diviſion, & ce paſſage eſt un changement perpétuel. Il eſt évident que lorſqu'elle eſt parvenue au ſecond terme, elle a perdu l'exiſtence qu'elle avoit au premier, elle n'eſt donc plus dans le même état précis. L'immobilité tient à l'infini: le changement eſt l'appanage néceſſaire du fini.

„ Si l'on demande pourquoi Dieu n'a pas empê-
„ ché que l'homme ne changeât en pis, puiſ-
„ qu'il pouvoit prévenir ce mal, & que cela
„ ſembloit être conforme à ſa bonté envers
„ cette ſorte de créatures, & même à ſa ſain-
„ teté, à qui les vices dans leſquels les hom-
„ mes ſont tombés, & les péchés qu'ils ont
„ commis, doivent être deſagréables; je ré-

„ pondrai 1. que ſi Dieu avoit réſolu d'empê-
„ cher le changement en pis, cela auroit été
„ contraire à la ſuppoſition que l'on a faite,
„ que Dieu dans la prodigieuſe variété des
„ créatures intelligentes qu'il a tirées du néant,
„ a voulu qu'il y en eût une ſorte qui fût ſu-
„ jette à changer; car enfin dire qu'il l'avoit
„ faite immuable de ſa nature, ou dire qu'il
„ avoit réſolu d'intervenir pour l'empêcher de
„ changer, c'eſt à peu près la même choſe:
„ 2. parce que le mal n'étoit pas grand, ou
„ plutôt très petit, eu égard à tout le reſte de
„ l'étendue de l'univers, dans lequel il ne
„ change rien, & qu'il y remédieroit en un
„ moment quand il lui plairoit."

Quant à la premiere réponſe, elle ſuppoſe que la puiſſance de Dieu s'eſt exercée aux dépens de ſa bonté & de ſa ſainteté, (ce qui eſt borner celles-ci), puiſqu'il a voulu faire une ſorte de créature intelligente, ſujette à changer en pis, qui ſe livrât librement au vice, & qui méritât d'en être punie ſévérement, quoique ſa bonté & ſa ſainteté exigeaſſent qu'il prévînt l'un & l'autre malheur. Et l'on appelle cela prouver que Dieu fait paroître ſa bonté telle qu'elle eſt, c'eſt-à-dire infinie, dans le bien qu'il fait à l'eſpece humaine priſe en totalité?

La ſeconde réponſe eſt auſſi peu ſolide: quelque petit que ſoit le mal, il empêche toujours que le bien ne ſoit infini, & conſéquemment que celui-ci n'annonce une bonté infinie.

CHAPITRE LXXIII.

Suite.

Examen d'un dernier argument que l'on fait beaucoup valoir pour prouver que Dieu ſe montre infiniment bon envers les créatures, quels que ſoient ſes bienfaits.

JE ne ſaurois quitter cette matiere ſans faire mention d'un dernier argument que l'on fait beaucoup valoir pour prouver que Dieu ſe montre infiniment bon envers les créatures, quels que ſoient les biens dont il les comble: le voici.

„ *Les bienfaits les plus bornés du Créateur envers un* „ *Etre créé, marquent une bonté infinie: car, plus* „ *celui qui reçoit un bienfait eſt indigne de le rece-* „ *voir, plus la bonté du bienfaiteur eſt grande. Si* „ *donc l'indignité du premier eſt infinie, il faut* „ *néceſſairement que la bonté du bienfaiteur ſoit* „ *auſſi infinie. Or Dieu eſt infiniment élevé au-* „ *deſſus de l'homme; l'indignité peut venir de la* „ *ſimple baſſeſſe; l'indignité de l'homme eſt donc* „ *ſans bornes. La bonté qui ſurmonte cet obſtacle* „ *infini eſt donc infinie elle-même* (*).

Que de fauſſes ſuppoſitions dans ce paralogiſme! 1. Il n'y a point d'obſtacle infini pour une bonté infinie. 2. Un obſtacle infini ne ſauroit être ſurmonté par une cauſe quelconque: il ne pourroit l'être que par une force majeure, une force plus grande que la réſiſtance qu'il lui oppoſeroit: donc cette réſiſtance ne ſeroit pas infinie: donc ce ne ſeroit pas un obſtacle infini. 3. Il répugne qu'un Etre créé &

(*) Réflexions ſur le Poëme de la Religion Naturelle.

fini oppoſe un obſtacle infini aux intentions de Dieu. 4. La diſtance du Créateur à la créature, la différence de l'ordre où ils ſont, leur diſproportion en un mot, ſont que l'homme ne peut être ni *digne* ni *indigne* des bienfaits de Dieu: ces mots expriment des relations d'homme à homme. 5. Suppoſons l'indignité de l'homme ſans bornes, & la bonté qui ſurmonte cet obſtacle infini, infinie elle-même; que ſera-ce que cette infinité? Une infinité purement relative, par rapport à l'indignité infinie de la créature qu'elle ſurmontera. Il s'agit ici d'une autre infinité, de l'étendue infinie de la bonté divine.

CHAPITRE LXXIV.

Suite.

Dieu n'agit point au hazard, quoiqu'il n'agiſſe point pour une fin.

GENIES, profonds, s'écrie-t-on, ſages philoſophes, ceſſez vos recherches laborieuſes: à quoi bon tant de veilles? Vous voulez nous dévoiler les deſſeins & les penſées ſécretes de la Divinité. Vous vous flattez en vain de rendre raiſon des beautés, de la ſymmétrie & des proportions dont vous découvrez des traces dans ce vaſte univers. Vous nous débitez des fables; & vos ſyſtêmes imaginaires ne ſont que des contes faits à plaiſir. Ecoutez Epicure & Spinoza, les maîtres de nos philoſophes modernes. Ce que vous admirez n'eſt que l'effet du hazard, ou d'une aveugle néceſſité. Vous croyez y appercevoir les traits d'une intelligence éternelle. C'eſt la foibleſſe de votre eſprit qui vous abuſe, ou ſa vaine ſubtilité qui vous fait illuſion. La voix éloquente de la Nature, ce concert merveilleux de

tous les Etres qui célebrent la ſageſſe du Créateur, n'eſt qu'une brillante chimere.

Au moins, ajoute-t-on, il faut accorder à Dieu ce qu'on ne refuſe pas aux hommes, de la ſageſſe, un motif, une fin, une raiſon ſuffiſante de ſes opérations. Les hommes n'agiſſent point ſans quelque vue, ſans un but qui les détermine : croira-t-on que Dieu agiſſe au hazard & ſans deſſein?...

Il eſt vrai : ſi Dieu agit au hazard, il eſt au-deſſous de l'homme ; s'il agit pour une fin, il eſt au niveau de l'homme. Mais il doit être au-deſſus. La créature intelligente qui a toujours quelque choſe à acquérir, ſoit en bonheur ou en connoiſſance, qui a des deſirs & des paſſions, qui en un mot n'eſt jamais dans un état de plein contentement, & de félicité immuable, doit ſe propoſer quelque objet dans ſes entrepriſes. La ſageſſe exige que ſes moindres actions aient une fin. Plaçons un Etre dans une condition ſi heureuſe en tout point, qu'il ne puiſſe rien acquérir, ni perdre, qu'il n'ait ni beſoins, ni craintes, ni deſirs : quelle fin ſe propoſera-t-il? Rien de tout ce qui eſt hors de ſa condition, ne l'affecte. Rien n'a le pouvoir d'améliorer ni de détériorer ſon exiſtence. Rien n'eſt capable de le déterminer à agir. Je ſuppoſe pourtant qu'il agiſſe. Alors il faut dire qu'il eſt de ſa nature d'agir. Toute fin lui eſt indifférente.

Je ne dis pas ſeulement que toute fin eſt indifférente à Dieu. Je le crois au-deſſus de toute fin. La peine que l'on a à en aſſigner une qui ne ſoit pas indigne de lui, les tours & détours qu'il faut prendre

---

(*ff*) Dieu n'eſt-on donc point ſenſible à l'amour de ſes créatures, à leur reconnoiſſance, à leurs adorations?

Dieu peut-il être agréablement affecté de tout cela, en reſſentir du plaiſir, ſans concevoir de la douleur des choſes contraires, c'eſt-à-dire de tout ce qui eſt compris ſous le nom de mal moral? Il me ſemble que l'un ne va pas ſans l'autre ; & par conſéquent que la ſenſibilité dans ces deux circonſtances, comme dans toutes les autres, eſt une affection humaine indigne de la Divinité. Ma raiſon me le dit.

pour la lui faire convenir, quelle que ſoit celle à laquelle on ſe fixe, l'impoſſibilité où l'on ſe trouve toujours de prendre un parti à cet égard, qui n'entraîne de très grands inconvéniens, en ſont une excellente preuve. Dieu a plus que ce qu'il pourroit ſe propoſer. S'il n'a pas tout, il a dans ſa nature le ſupplément de tout, qui vaut beaucoup mieux que ce tout. Quel objet eſt proportionné à la ſublimité de ſon eſſence? Quel objet peut le toucher (*ff*)?

Si Dieu agit ſans deſſein, il agit donc au hazard...

Nous ſommes d'étranges raiſonneurs: nous voulons à toute force que Dieu ſoit une eſpece d'homme. Il faut, ſelon nous, qu'il ait notre ſageſſe ou notre folie, nos perfections ou nos imperfections. Ne concevrons-nous donc jamais une bonne fois qu'il eſt infiniment au-deſſus de tout cela? Je ſerois fort étonné qu'en me voyant refuſer à Dieu toute fin dans ſes opérations, on me ſoupçonnât de le faire agir au hazard. On m'auroit bien mal compris. S'il eſt ſupérieur à la ſageſſe qui conſiſte à ſe propoſer un objet louable dans ſes démarches, combien l'eſt-il davantage à l'étourderie qui agit inconſidérément, & à une néceſſité aveugle qui agit ſans ſavoir ce qu'elle fait!

Nous donnons une volonté à Dieu, nous lui ſuppoſons des regles de conduite, nous lui prêtons des vues, ſur quoi tout cela eſt-il fondé? Sur la foibleſſe de nos conceptions. Cette volonté, ces regles de conduite, ces fins, tout s'évanouit à un examen réfléchi, lequel nous apprend que Dieu n'eſt ſujet a rien d'humain.

Je ne puis la convaincre de menſonge. Ceci au reſte n'infirme en rien la certitude des récompenſes de la vertu & des peines du crime. Elle porte ſur un fondement plus ſolide que la prétendue ſenſibilité de Dieu. Dieu aime le bien comme il hait le mal. On ne peut pas dire que Dieu ſoit capable de haine qui eſt une paſſion humaine. L'amour eſt également une paſſion de l'homme, à laquelle il ne convient pas de ſoumettre la Divinité.

CHAPITRE LXXV.

Suite.

L'ingénieux ſyſtême des molécules organiques apporté en preuve des cauſes finales. Réflexions ſur la force de cette preuve.

LE ſilence du Créateur ſur ſes deſſeins & le but de ſon ouvrage n'eſt point une raiſon de les rejetter, diront encore les partiſans des cauſes finales: ſa ſageſſe & ſes intentions y ſont empreintes d'une maniere ſi vive & ſi convaincante que ce n'eſt pas deviner & conjecturer, que de les y reconnoître: c'eſt plutôt ſe rendre à la vérité qui ſe manifeſte ſi divinement. Qu'étoit-il beſoin que le Créateur parlât lui-même à ſes créatures, & leur dévoilât ſes deſſeins & ſes volontés, puiſque ſes ouvrages les leur marquent plus que ſuffiſamment? Nous connoiſſons la bonté de l'ouvrier à la perfection de ſon ouvrage; & ſes deſſeins à l'ordre & à l'arrangement des pieces, à l'effet qu'elles doivent naturellement produire, à l'uſage auquel elles ſont le plus propres, & où elles ſe rapportent d'elles-mêmes. Nous voyons un vaiſſeau ſur le chantier: eſt-il néceſſaire que l'ouvrier nous diſe qu'il fait une machine pour aller ſur l'eau? *&c.*

Le cours des événemens ſemble attaché à certaines loix conſtamment obſervées au moins dans l'ordre phyſique. Ces loix & leur obſervation conſtante prouvent que la Nature n'eſt point livrée au hazard. Elles ne prouvent point que Dieu ſe ſoit propoſé une fin dans l'établiſſement de ces loix, de quelque façon qu'on l'entende. De toutes les fins que l'on aſſigne, il n'en eſt aucune qui ſoit pleinement rem-

plie, d'où il s'enſuivroit que les vues de Dieu pourroient être trompées; il n'en eſt encore aucune qui ſoit digne de lui. De plus c'eſt le propre de l'homme ſage d'agir pour une fin, & de ne ſe laiſſer déterminer que par les motifs du bien moral. Dieu eſt ſi élevé au-deſſus de la ſageſſe humaine, & de tous les rapports moraux, qu'il y a de la témérité à inſtituer quelque comparaiſon entre le ſage & l'Etre plus que ſage, & plus encore à les ranger dans le même ordre à aucun égard. Combien y en a-t-il donc à imaginer un ſyſtême, ou à en ſuppoſer un tout imaginé, à en exaggérer les vues pour y multiplier les cauſes finales, & à argumenter delà au plan de l'univers, comme l'a fait un moderne, à peu près en ces termes?

Le ſyſtême des molécules organiques eſt ingénieux, dit cet Auteur; & l'empreſſement avec lequel on y a applaudi fait honneur à Mr. Buffon. Tout eſt rempli de particules organiques vivantes, c'eſt-à-dire douées d'un principe intérieur de mouvement. Tous les corps ſont de même un aſſemblage de petits moules tellement façonnés qu'ils ſont propres à recevoir ces molécules organiques: ces moules ont encore la propriété de s'accroître, de s'étendre, non pas en tout ſens & indifféremment; mais d'une façon proportionnée & analogue à chaque eſpece d'animal. Ces moules ſont comme l'étui des molécules: chacune a le ſien qui lui eſt propre, & elle ne arrête que dans celui-là. Il y a des loix d'affinité, d'analogie, une vertu d'amitié, de ſympathie, ſelon laquelle les molécules vont ſe loger dans les moules intérieurs, & par leur acceſſion, leur accroiſſement, leur extenſion, nourrir & accroître le corps de l'animal. Ces moules & ces parties organiques ſont ſpécifiques ſelon leur deſtination. Il y en a qui doivent ſervir à former le ſang, d'autres la tiſſure des nerfs, d'autres ſont propres à former des os. Ces particules ont donc chacune leurs moules qui leur conviennent; & ſi par mal-

heur les molécules propres à former la chair s'arrêtoient dans les moules osseux, tout iroit mal, les os seroient flasques & mous, au-lieu d'avoir la dureté qui leur convient.

Or il n'y a peut-être point de système, poursuit-on, qui demande une plus grande intelligence de la part de son Auteur, comme il a fallu un grand esprit & beaucoup de subtilité pour le découvrir. Car chaque piece a son usage, & ses loix particulieres qui la font agir. Mais ces loix prouvent du dessein & une fin dans celui qui les a établies; & la Nature en faisant telles molécules propres à s'aller loger dans tels moules, a voulu qu'elles servissent ou à former des os, ou à former la peau; & autant il y a d'especes de molécules, autant il y a de vues particulieres, autant le dessein formés, autant de causes finales.

Car que les molécules, en circulant selon les loix du mouvement, rencontrent leurs moules, leurs places, par les loix d'une attraction particuliere, & s'y fixent à demeure, c'est une chose préméditée. La Nature, en établissant ces loix en vertu desquelles tel moule attire & arrête telle molécule qui lui est analogue, a voulu que l'une s'emboëtât, s'enchassât dans l'autre, pour qu'ensuite il en résultât un os, un pied, un œil, ou l'accroissement de l'un & de l'autre. Elle a voulu encore que chaque molécule entrât à peu près dans le même temps dans chaque moule, afin que les accroissemens des parties de l'animal fussent toujours en même progression. Voilà des desseins, ajoute-t-on, des vues, des causes finales, une providence. Il seroit singulier d'attribuer tout cela au hazard, ou à une nécessité aveugle: car dans l'une ou l'autre de ces deux hypotheses, il ne faut point admettre de loix ni générales ni particulieres, encore moins stables & uniformes, parce que la fatalité est une puissance absolue, aveugle, qui agit sans raison, sans dessein, par cela seul qu'elle ne peut agir autrement: de même

le

le hazard agit par caprice, à l'aventure, ſans qu'on puiſſe rien ſtatuer ſur lui, ni ſur ſes productions.

Content d'avoir mis ce détail ſous les yeux du Lecteur, je le laiſſe conſidérer quelle eſt la force d'un pareil argument pour ou contre les cauſes finales.

CHAPITRE LXXVI.

Suite.

Dieu n'agit point par des moyens.

LA ſeconde choſe en quoi l'on fait conſiſter la ſageſſe, c'eſt le choix & l'emploi des moyens propres au but que l'on ſe propoſe.

Qui peut tout par ſoi-même n'a garde d'agir par des moyens, qui ſont toujours une marque de l'impuiſſance intrinſeque de celui qui les emploie. L'uſage qu'il en tire, en même temps qu'il montre ſon habileté à s'en ſervir, & ſa prudence dans le choix qu'il en fait, eſt auſſi un aveu de ſa foibleſſe. L'enfant qui ne peut atteindre aux branches d'un arbre, ſe ſert d'un bâton pour en abbattre les fruits. La méchanique nous offre ſes machines pour ſuppléer à la force qui nous manque. Le langage & l'écriture prouvent l'impoſſibilité où nous ſommes de nous entre-communiquer immédiatement nos penſées. Si le peintre pouvoit ordonner aux couleurs de venir s'arranger ſur la toile de la maniere qu'il conçoit pour faire un tableau, & qu'elles obéiſſent à ſa voix, prendroit-il la peine de les y coucher lui-même avec le pinceau? Enfin incapables d'agir ſans intermede ſur les eſprits des hommes, lorſque nous voulons les amener à nos fins, nous mettons en uſage ce que nous croyons le plus efficace à les faire entrer dans nos vues: nous épuiſons les reſſources de l'élo-

quence ; nous employons certains principes dont l'étude de la nature humaine nous a conſtaté l'aſcendant. Mais nous ne mettrions pas en jeu tant de reſſorts, ſi nous pouvions, ſans leur ſecours, tourner les eſprits à notre gré.

Nous ne pouvons rien opérer par nous-mêmes : nous obſervons le cours des choſes, nous étudions leur liaiſon autant qu'elle ſe manifeſte par la proceſſion des effets, pour en faire enſuite la regle de nos opérations. S'agit-il d'obtenir un effet éloigné : il faut l'amener par ſes intermédiaires qui pour lors ſont les moyens que l'on emploie pour l'obtenir. Ces moyens peuvent être de pluſieurs ſortes : le choix n'en eſt pas indifférent. D'un point à un autre, il n'y a qu'une ligne droite, & une infinité de courbes. La ligne droite eſt le chemin le plus court & le plus expéditif, tout le reſte égal, pour aller de l'un à l'autre. Toutes les lignes courbes ſont des voyes plus ou moins détournées. Peut-être le chemin droit eſt barré par un obſtacle inſurmontable, ou traverſé par des embarras qui, ſans être abſolument invincibles, ſont néanmoins ſi grands qu'il eſt plus à propos de prendre une des routes écartées. La ſageſſe conſiſte à connoître & combiner tous les moyens qui conduiſent à une fin, à balancer l'efficacité & la rapidité de leur action, & à ſe déterminer ſur cette comparaiſon au plus ſûr & au plus expéditif.

Ces opérations du reſte décelent en tout l'imbécillité de la nature de l'homme. On les examinera avec toute la ſagacité du génie le plus pénétrant; la recherche la plus exacte n'y marquera rien qui puiſſe convenir à l'Etre tout-puiſſant & indépendant. Où ſeroit ſa puiſſance & ſon indépendance, ſi le ſuccès de ſes opérations étoit ſubordonné à un choix de moyens? Les moyens ſont pour des natures défectueuſes : ils aident l'exercice de leurs facultés qui ne ſauroient ſe déployer par elles ſeules, ſans inſtrument : notre ame n'a-t-elle pas beſoin d'un

moyen de penſer? De quoi ſerviroient-ils à un Etre qui n'a point de ces facultés incompletes. Si Dieu agit, il agit par lui-même: ſon activité n'eſt point empruntée: elle opere immédiatement.

Qu'un ouvrier humain ait beſoin d'inſtrumens pour faire les ouvrages de ſon métier: que celui qui fit ces inſtrumens ait eu beſoin d'autres outils pour les façonner: que ceux-ci n'aient pas encore été faits ſans d'autres, & ainſi en remontant juſqu'à des inſtrumens donnés par le hazard, tels que des pierres coupantes ou des dents d'animaux, ou au moins juſqu'à des outils ſi groſſiers que l'homme ait pu les faire de ſes propres mains: que ce ſoit-là l'image fidele de ce qui ſe paſſe dans l'ordre moral, où nous n'operons également que par des moyens; je conçois comment l'homme naturellement enclin à rapporter tout à lui, & incapable de ſe repréſenter les actions d'aucun Etre, que ſous une forme analogue aux ſiennes, s'eſt figuré que Dieu agiſſoit par des moyens, & qu'à raiſon de ſa toute-ſcience, il ne pouvoit que choiſir & employer les plus convenables à ſes deſſeins. J'y vois en même temps la réfutation de cette idée: il me ſuffit qu'une telle façon d'agir reſſemble pour le fonds à celle de l'homme, pour la refuſer à Dieu dans qui je n'admets rien d'humain.

CHAPITRE LXXVII.

Concluſion des huit Chapitres précédens.

DIEU N'EST POINT UN ETRE SAGE.

LE propre de la ſageſſe eſt de ſe propoſer en tout un but honnête & utile, & de choiſir & employer les moyens les plus ſurs pour y parvenir. Dieu ne ſe propoſe point de but: Dieu n'agit point pour une fin. La théorie des cauſes finales eſt un ſyſtême

d'imagination, qui décele l'ignorance des hommes & leur vanité : leur ignorance à l'égard de tout ce qui eſt de Dieu, & leur vanité à s'efforcer d'expliquer ce qu'ils ignorent, par analogie à ce qui ſe paſſe en eux, tandis qu'il n'eſt permis d'inſtituer aucune comparaiſon entre le Créateur & la créature. L'examen des différentes fins attribuées à Dieu dans la formation de l'univers, & de ce que c'eſt qu'agir pour une fin, ce qui annonce toujours un deſir, un beſoin, un manquement quelconque, en fourniſſent des preuves ſenſibles à tout homme judicieux. Dieu n'a donc pas cette premiere partie de la ſageſſe. On vient de voir dans le Chapitre précédent, que la ſeconde partie de cette même vertu, ne lui convenoit pas davantage. Dieu n'a donc rien de ce qui conſtitue la ſageſſe. Dieu n'eſt pas un Etre ſage. Il eſt infiniment plus que ce titre n'exprime.

CHAPITRE LXXVIII.

QUESTION.

Dieu agit-il?

LES queſtions ſe préparent les unes les autres. Après nous être convaincus que Dieu n'agit point pour une fin, ni par des moyens, parce qu'une Nature complete n'a rien à ſe propoſer, & qu'elle opere immédiatement par elle-même, il ne ſera peut-être pas hors de propos de rechercher ſi Dieu agit, ou ſi le mot *agir* n'a aucune acception connue qui lui convienne. J'en ai déja touché quelque choſe au commencement de cette cinquieme partie. (*) Je n'ajouterai que l'eſſentiel.

(*) Voyez Chapitre IV. vers la fin, & la Note (*e*).

Toutes les ſignifications du mot *agir*, ſe tirent de ce que nous ſavons de l'action des corps & de celle de l'ame humaine. Ce que nous ſavons de l'une & l'autre action ne pouvant convenir à Dieu, aucunes ſignifications du mot *agir* ne lui ſont applicables. Dieu n'agit point comme la matiere & l'ame humaine ſont dites agir. Ne ſachant rien de l'action de Dieu, en quel ſens lui appliquer cette expreſſion?

Dieu eſt la cauſe premiere, Dieu eſt Créateur, par Dieu tout exiſte. Dieu, en ce ſens-là, eſt le premier & ſeul agent. Mais c'eſt encore s'exprimer très improprement: car nous n'avons point de notion de cauſalité, ni de puiſſance créatrice. Tout ce que nous en ſavons, c'eſt qu'elle eſt quelque choſe par quoi tout eſt. Je ne penſe par que faire exiſter ce qui n'étoit pas, puiſſe s'appeller agir, ou ce mot ne peut plus ſignifier rien d'humain. Il y a de l'abus à donner le même nom aux deux contradictoires, au compréhenſible & à l'incompréhenſible.

CHAPITRE LXXIX.

De la liberté.

Les définitions ordinaires de la liberté ne ſont point applicables à Dieu.

Je n'ai pas deſſein de reprendre une controverſe agitée dès la naiſſance de la philoſophie. Elle étoit difficile alors; combien ne l'eſt-elle pas davantage aujourd'hui qu'elle ſe trouve égarée & comme perdue dans le labyrinthe du ſophiſme? J'adopterai pour un moment les notions les plus ordinaires de la liberté, & je montrerai qu'aucune n'eſt légitimement tranſportée à la Divinité.

La liberté, ſelon pluſieurs, eſt le pouvoir de faire ce que l'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce

que l'on fait: ſelon d'autres, c'eſt la faculté de vouloir, ou de ne pas vouloir: quelques-uns la définiſſent auſſi le pouvoir d'agir, ou de faire ce que l'on veut. Bornons-nous à ces trois ſentimens.

D'abord ils poſent tous ſur une baſe commune, la volonté. Le ſecond ſentiment ſemble identifier la volonté & la liberté: le troiſième ſubordonne la liberté à la volonté: quant au premier, ceux qui ſe ſentent le pouvoir de faire ce qu'ils ne font pas, & de ne pas faire ce qu'ils font, ſuppoſent toujours qu'ils veulent faire ce qu'ils font, & qu'ils ne le font même que parce qu'ils le veulent, c'eſt-à-dire en conſéquence de leur volonté. Voilà trois définitions différentes de la liberté, qui s'accordent à lui donner une même origine, le vouloir, ſans quoi elle ne peut être.

Vouloir, dans un Etre qui ſent ou qui penſe, c'eſt préférer entre diverſes manieres d'être celle qu'il juge la meilleure, ſoit qu'il s'agiſſe de ſe fixer entre deux biens en ſe déterminant au plus grand, ou de prendre le moindre de deux maux, ſous quelque aſpect que ce ſoit. La volonté a néceſſairement un objet: l'Etre ne veut point ſans une raiſon de vouloir. L'objet de ſa volonté eſt un état préférable à l'état actuel, & la raiſon de vouloir le motif du mieux. Il ne ſauroit ſe vouloir du mal. Ces premieres vérités nous conduiſent à juger, ſans beaucoup de peine, ſi un Etre fixé par la néceſſité de ſa nature à l'état le meilleur, qui non ſeulement n'en voit point de préférable au ſien, mais qui ſait qu'il n'y en a point & qu'il ne ſauroit y en avoir, peut avoir une volonté, ou non. S'il en avoit une, elle ſeroit ſans objet & ſans motif. S'il pouvoit en avoir une, elle pourroit être ſans objet & ſans motif; cela répugne à ce que l'on connoit de la faculté de vouloir. Celui pour qui il ne peut y avoir qu'une ſeule maniere d'être, celle qu'il a, ne peut choiſir entre pluſieurs, encore moins exécuter un choix impoſſible.

La ſimplicité de cette conſidération annonce favorablement ce qui doit ſuivre. Où il n'y a point de volonté, il n'y a point auſſi de liberté. Dieu n'a pas la premiere, donc il n'a pas l'autre. C'eſt ce que vont appuyer les notions plus préciſes de la liberté.

La liberté eſt le pouvoir de faire ce que l'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce que l'on fait. Elle conſiſte donc dans la non-action, & elle ne s'exerce jamais, ſoit que l'on agiſſe, ou que l'on nagiſſe pas. Dans l'action, la liberté eſt le pouvoir de ne pas agir; dans la non-action, c'eſt le pouvoir d'agir. J'ai promis de le ſuppoſer: je le ſuppoſe. Pour faire convenir cette liberté à Dieu, on nous aſſure qu'il a pu ne pas faire le monde qu'il a fait, & qu'il peut faire une infinité de choſes qu'il ne fait pas. Sur quoi cette aſſertion eſt-elle fondée? Sur la ſouveraine liberté de Dieu. C'eſt préciſément ce qu'il faut prouver, ſavoir que Dieu a cette liberté d'indifférence qui conſiſte à pouvoir faire ce qu'il ne fait pas, & à pouvoir ne pas faire ce qu'il fait. Dire que Dieu eſt ſouverainement libre parce qu'il a rendu actuel l'univers poſſible, & qu'il a rendu actuel l'univers poſſible, parce qu'il eſt ſouverainement libre; on conçoit qu'une pareille façon de raiſonner ne décide rien. En admettant dans Dieu la liberté d'indifférence, il ſuit que ce qui ne peut être, eſt pourtant. Cette liberté en ſoi indéterminée, ſe trouve déterminée ſans raiſon, ſans motif, ſans volonté.

Toute détermination ſuppoſe une dépendance quelconque de l'objet déterminant. Une telle dépendance ne peut convenir à Dieu, dès lors il ne ſauroit être déterminé à faire ce qu'il a le pouvoir de ne pas faire, ni à ne pas faire ce qu'il a le pouvoir de faire. Dira-t-on que Dieu ſe détermine réellement lui-même, ſans être ſoumis à l'action d'aucun objet ou motif extérieur? Alors Dieu ainſi déterminé à agir par la néceſſité de ſa nature, n'a point de liberté. Mais cette détermination qui part de

l'intérieur de la ſubſtance de Dieu, n'eſt pas, à proprement parler, une contrainte. Je ne le penſe pas. C'eſt encore moins un acte libre, ſur-tout de cette liberté d'indifférence dont nous parlons à préſent. Je ne preſſerai point ici cette grande queſtion: ſavoir, ſi Dieu a pu ne pas créer le monde qu'il a fait. Je me propoſe de l'approfondir dans un autre volume, autant que mes foibles lumieres me le permettront: elle demande de nouvelles recherches & de nouvelles méditations de ma part; & j'avoue que je ne l'ai point encore aſſez méditée pour la traiter dans cet inſtant. Tout ce que je puis dire aujourd'hui, c'eſt qu'une alternative, telle que d'agir & de ne pas agir, de pouvoir faire ce qu'on ne fait pas, & ne pas faire ce qu'on fait, me ſemble inconciliable avec une eſſence toute-parfaite.

La même disjonctive, dans le ſentiment des philoſophes qui définiſſent la liberté, la faculté de vouloir, ou de ne pas vouloir, eſt tout auſſi peu conforme à cette unité & ſimplicité divine qui n'admet ni choix, ni diverſité de partis à prendre. De plus eſt-il poſſible que Dieu ne veuille pas ce qu'il peut? l'état le plus excellent d'un Etre eſt dans l'exercice plein de toutes ſes puiſſances. C'eſt alors ſeulement que ſon exiſtence eſt complete. Dieu peut-il préférer un état d'incomplétion, à une maniere d'être plus étendue? Ou dira-t-on que l'exercice plein de toutes les puiſſances d'un Etre, n'eſt pas pour lui une maniere d'exiſter plus grande, que celle où elles reſtent oiſives? Cet état d'incomplétion ne convient point à la Divinité; que l'on ne ſoutienne donc pas qu'il a la faculté de ſuſpendre les effets de ſa puiſſance, en ne voulant pas faire ce qu'il peut faire.

Dieu fait ce qu'il veut. Faire ce que l'on veut, c'eſt agir librement. La liberté eſt le pouvoir d'exécuter ſes volontés...

La liberté eſt le pouvoir de faire ce que l'on veut. Dieu ne veut rien: je l'ai prouvé dans l'inſtant.

Dieu n'a donc pas le pouvoir de faire ce qu'il veut. Dieu n'eſt donc pas libre. On convient aſſez unanimement que la volonté & ſes déterminations ſuppoſent l'Etre déterminé dans une ſorte de dépendance de l'objet déterminant, ainſi que je viens de le dire. Or Dieu n'eſt ſoumis en aucune maniere à l'action d'aucun Etre, ſoit phyſique, moral ou métaphyſique. Sa nature eſt trop ſublime pour être affectée ou atteinte par quoi que ce ſoit.

Tous les ſyſtêmes imaginés pour expliquer la liberté des actions humaines, loin de pouvoir s'accommoder à la Nature Divine pour montrer qu'elle eſt libre, prouvent invinciblement qu'elle ne l'eſt pas.

CHAPITRE LXXX.

Dieu n'eſt ni libre, ni néceſſité.

Il y a un milieu entre la liberté & la néceſſité. Quel eſt-il? Je n'entreprends pas de l'aſſigner. Je le conçois comme l'affranchiſſement, ou l'exemption de l'une & de l'autre. C'eſt une imperfection d'agir néceſſairement, de ſuivre forcément une impulſion étrangere. C'eſt une imperfection auſſi d'agir librement, de vouloir, d'avoir des deſirs, de tendre à un but, d'être déterminé à agir par l'amour du bien, ou la crainte du mal. La liberté eſt ſubordonnée à la volonté, la volonté à la ſenſibilité, & cette derniere faculté à l'action que les objets lui impriment. Cette gradation ſur laquelle il y a peu de différend, ne conviendra jamais à la Nature Divine. Les ſyſtêmes de fatalité & de néceſſité, lui ſont tout auſſi peu applicables. Aucun Etre ne ſe néceſſite ſoi-même, & Dieu ne peut être néceſſité par aucun.

L'exemption de toute liberté & de toute néceſſité n'eſt rien de poſitif. Je puis bien dire & prouver

que Dieu n'eſt ni un agent libre, ni un agent néceſſaire; mais j'avoue qu'il faudroit connoître la Nature de Dieu pour qualifier ſon action, ſuppoſé qu'il agiſſe. Je n'entends pas ſeulement avec Burnet qu'agir néceſſairement eſt une contradiction dans les termes, car alors ce ne ſeroit pas action, mais paſſion; qu'il n'y a ni acte, ni agent néceſſaire; & que par conſéquent il répugne que Dieu agiſſe néceſſairement. Je n'entends pas non plus avec Collins qu'il n'y a point d'agent libre, puiſque la prétendue liberté eſt exercée par la volonté en conſéquence d'une détermination morale ou phyſique, provenant de l'action des objets qui n'eſt rien moins que libre; de ſorte que, quand la volonté ſe détermine, c'eſt toujours par un motif qui l'entraîne, & qui ne dépend pas plus d'elle, que le cours des événemens qui l'amène, ou ſa conſtitution intrinſeque qui la rend propre à ſuivre de telles impreſſions. Je prends la liberté & la néceſſité dans tous les ſens raiſonnables qu'on peut leur donner, & je n'en trouve aucun que j'oſe appliquer à Dieu.

Dieu exiſte par la néceſſité de ſa Nature. Mais nous ne comprenons pas ce que c'eſt qu'exiſter par la néceſſité de ſon être : nous l'oppoſons à notre exiſtence contingente, reſſource qui n'éclaircit rien, qui nous empêche néanmoins de confondre l'être de Dieu avec le nôtre, &, c'eſt tout ce que nous pouvons. Dès lors, quand je dirai que Dieu agit, comme il exiſte, par la néceſſité de ſa Nature, on ne m'accuſera pas, il eſt vrai, de le ſoumettre à aucune fatalité, la néceſſité de ſon action n'étant pas plus l'effet d'un deſtin fatal, que la néceſſité de ſon exiſtence. En ſerai-je plus avancé? Aurai-je mieux déterminé le principe de l'action divine. Je ne conçois l'exiſtence néceſſaire que comme l'oppoſé de mon exiſtence contingente, je ne concevrai donc auſſi les qualités de l'action divine, que comme la négation des qualités de celle de la créature libre ou néceſſaire, c'eſt-à-dire comme la négation de la

liberté & de la néceſſité. Et ſi une réflexion ultérieure m'apprend que Dieu n'agit point, de quelles ténébres bien plus épaiſſes mon eſprit ne ſera-t-il pas tout-à-coup enveloppé?

Je ne croirai pourtant pas avoir perdu mon tems & ma peine, pourvu que je faſſe bien comprendre aux hommes combien il y a de faux dans leurs ſpéculations ſur la Divinité, ou qu'ils m'en faſſent ſentir le vrai.

CHAPITRE LXXXI.

Réponſe à cette queſtion:

„ *En accordant que ce que nous appellons intelligence*
„ *divine, bonté & ſainteté infinies, ſageſſe ſouve-*
„ *raine, juſtice, liberté, action incompréhenſibles,*
„ *ne ſont réellement dans Dieu, ni intelligence, ni*
„ *bonté, ni ſainteté, ni ſageſſe, ni juſtice, ni li-*
„ *berté, ni action, dans le ſens propre de ces mots;*
„ *ne pourroit-on pas croire que Dieu a des perfec-*
„ *tions infiniment plus relevées que celles-là, qui ſont*
„ *dans lui & à ſon égard, ce que l'intelligence, la*
„ *bonté, la ſainteté, la juſtice, la liberté ſont dans*
„ *nous & pour nous? Enſorte, par exemple, que*
„ *comme l'intelligence nous ſert à connoître quelques*
„ *qualités ſenſibles des Etres, à comprendre un petit*
„ *nombre de vérités, à raiſonner ſur ce qui eſt à*
„ *notre portée; il y ait de même dans Dieu, une*
„ *perfection que nous ne ſaurions connoître, d'une*
„ *eſſence plus parfaite que l'intelligence, en vertu*
„ *de laquelle il connoiſſe tout ce qui eſt de ſon or-*
„ *dre, ſans que nous puiſſions nous faire une idée*
„ *de ce qu'eſt une telle perfection, ni de ce que*
„ *c'eſt que connoître par rapport à Dieu, ni de*
„ *l'ordre infini qu'il remplit ſeul, par ſon immen-*

„ *ſité; & que manquant de terme convenable pour*
„ *l'exprimer; nous nous ſervions du nom de l'intel-*
„ *ligence qui eſt ſon analogue, en ce ſens que cette*
„ *perfection inconnue eſt par rapport à Dieu ce*
„ *que l'intelligence eſt par rapport à nous: & ain-*
„ *ſi des autres.*"

Vous me demandez ſi, en accordant que les attributs divins appellés vulgairement intelligence, bonté, ſainteté, juſtice, liberté, &c. ne ſont réellement ni intelligence, ni bonté, ni ſainteté, ni juſtice, ni liberté, dans le ſens propre de ces mots, on ne pourroit pas croire cependant que Dieu a des perfections infiniment plus relevées que celles-là, qui ſont dans lui & à ſon égard, ce que l'intelligence, la bonté, la ſainteté, la juſtice & la liberté ſont dans nous & pour nous. Enſorte, par exemple, que, comme l'intelligence nous ſert à connoître quelques qualités ſenſibles des Etres, à comprendre un petit nombre de vérités, à raiſonner ſur ce qui eſt à notre portée; il y ait de même dans Dieu une perfection d'une eſſence inconnue, mais bien plus parfaite que l'intelligence proprement dite, en vertu de laquelle il connoiſſe tout ce qui eſt de ſon ordre, ſans que nous puiſſions nous faire une idée de ce qu'eſt une telle perfection, ni de ce que c'eſt que connoître par rapport à Dieu, ni de l'ordre infini qu'il remplit ſeul par ſon infinité; & que manquant de terme convenable, pour l'exprimer, nous nous ſervions du nom de l'intelligence qui eſt ſon analogue, en ce ſens que cette perfection inconnue eſt par rapport à Dieu ce que l'intelligence eſt par rapport à nous: & ainſi des autres.

Après y avoir murement réfléchi, je n'oſerois inſtituer une pareille comparaiſon entre aucune perfection de Dieu & l'intelligence humaine, entre aucune perfection de Dieu & la ſageſſe humaine, entre aucune perfection de Dieu & la bonté humai-

ne, &c. Quelque ſublime que ſoit l'ordre d'une ſubſtance immatérielle créée, & quelle que ſoit ſon élévation au-deſſus de notre ame, c'eſt toujours une créature, & ſous ce rapport on pourroit établir de l'analogie entre elles, entre leurs facultés reſpectives, & leurs manieres d'exiſter chacune dans ſon ordre. Du reſte quand il y auroit une telle ſorte de correſpondance mutuelle entre les facultés ſpécifiques de chaque ordre des ſubſtances diverſes qui compoſent le monde intellectuel; quand toutes, tant celles qui ſont au-deſſus de l'homme, que les autres qui ſe trouvent placées plus bas, auroient des propriétés analogues aux ſiennes, c'eſt-à-dire qui, ſans leur reſſembler, ſeroient pour elles, ce que les facultés humaines ſont pour lui; quand l'analogie ſe ſoutiendroit dans toute la gradation des Etres créés, elle n'iroit pas plus loin. Dieu eſt au-deſſus de tout, & hors de tout parallele; elle n'auroit point lieu à ſon égard. J'eſtime une très grande témérité, de ſoupçonner qu'il y ait dans Dieu des perfections correſpondantes aux nôtres. Qu'eſt-ce que de l'affirmer?

Non ſeulement il n'y a rien dans Dieu de ce qu'il a mis dans la créature: il ne peut dépouiller ſon eſſence, ni en faire part à aucun Etre; mais de plus Dieu eſt tel, qu'il ne ſauroit y avoir rien dans lui de la maniere, ni ſous le même rapport, que les facultés de la créature ſont dans elle: ce qu'on va voir plus au long dans les Chapitres ſuivans.

CHAPITRE LXXXII.

Examen d'un nouveau ſyſtême concernant la nature des Etres ſpirituels, en ce qu'il établit de l'analogie entre Dieu & la créature.

UN partiſan zelé de ce ſyſtême me l'a pluſieurs fois objecté, & en a mis divers points en oppoſition avec quelques-unes de mes idées. Ainſi je me trouve engagé à l'examiner. Ce que j'en dis néanmoins doit plutôt être regardé comme quelques notes ou remarques détachées, que comme un examen ſuivi. J'abrégerai pour éviter les redites. Je ſens qu'il me ſera difficile de les ſupprimer toutes. Peut-être ne ſeront-elles pas tout-à-fait inutiles: quand il s'agit d'accoutumer les eſprits à de nouvelles penſées, il faut les leur préſenter ſouvent, pour que les traces s'en gravent mieux dans le cerveau.

Un célebre médecin anglois, comparant le monde intellectuel avec le monde corporel, avoit dit qu'il n'étoit pas impoſſible qu'une ſubſtance immatérielle eût une exiſtence, ou maniere d'être, analogue à l'étendue des corps, quoique nous n'en ayions pas d'idée, ni conſéquemment de mot propre à l'exprimer (*). Ainſi il n'étoit pas éloigné d'admettre, ſinon de l'étendue & de la ſolidité dans la ſubſtance immatérielle, au moins des modes analogues à l'étendue & à la ſolidité de la matiere. Un Auteur plus moderne a dit plus décidément que tout Etre réel eſt étendu & ſolide, que l'exiſtence réelle & la non-étendue abſolue ſont des idées con-

(*) *Cosmologia ſacra*, or a diſcourſe of the Univerſe, as it is the Creature and Kingdom of God; Chiefly written to demonſtrate the truth and excellency of the Bible, wich contains the Laws of this Kingdom in this lower World. In five Books. By Dr. Nehemiah Grew, Fellow of the College of Phyſicians, and of the Royal Society. London 1701. Voyez le ſecond Livre. Le mot que je traduits par

tradictoires ; qu'un Etre non étendu & purement ſpirituel dans le ſens des Cartéſiens & des Leibnitiens, eſt un Etre purement imaginaire (†). La plume habile du métaphyſicien en a fait un nouveau ſyſtême ſur la nature des Etres ſpirituels. Au reſte l'étendue & la ſolidité que l'on attribue à l'ame humaine, à Dieu même, ne ſont point une étendue & une ſolidité matérielles ; mais d'une eſpece différente. De quelle eſpece ? On convient qu'elle eſt entiérement inconnue. On la déſigne ſeulement comme l'oppoſé de la non-étendue abſolue. Enfin on aſſure que toute ſubſtance eſt étendue & ſolide à ſa façon, que Dieu eſt étendu & ſolide dans ſa divine maniere d'être ; & que quoique l'étendue de la matiere, & celle de Dieu ne ſoient pas d'une même nature, elles ont néanmoins de l'analogie : celle de Dieu eſt l'archétype de l'autre. L'Auteur n'a rien négligé de ce qui pouvoit donner du relief à ſon ſyſtême. Il a approfondi pluſieurs queſtions qui y avoient du rapport. Il eſt entré dans de très ſubtiles méditations. Mais s'il m'eſt permis de dire mon ſentiment avec cette liberté qui ſied toujours à quiconque l'approuve dans les autres, je crois qu'il a adopté un peu légérement certains préjugés philoſophiques dont l'examen l'auroit peut-être fait changer de ſentiment. J'en indiquerai quelques-uns ſur leſquels le nouveau ſyſtême me ſemble appuyé.

Quoi qu'il en ſoit, ſi Dieu eſt réellement étendu & ſolide dans ſa maniere incompréhenſible d'être, à plus forte raiſon ſera-t-il intelligent, ſage, & bon d'une maniere conforme à ſa Nature ?

---

exiſtence, Mr. le Clerc l'a rendu par celui d'*eſſence* ; apparemment qu'il n'entendoit pas bien la penſée de Mr. Grew.

(†) Eſſai d'un nouveau ſyſtême concernant la nature des Etres ſpirituels, fondé en partie ſur les principes du célebre Mr. Locke, &c. T. I. p. 6. T. IV. p. 112. & ailleurs.

Extrait de l'Eſſai d'un nouveau ſyſtême concernant la nature des Etres ſpirituels. (T. I. p. 61. & ſuiv. Remarques pour ſervir d'explication au Plan abrégé du nouveau ſyſtême).

„ On peut dire,

„ Qu'il y a une certaine *Analogie* entre la Nature „ de Dieu & celle de l'Home *. Cette propoſition „ eſt fondée ſur différens paſſages de l'Ecriture „ ſainte où il eſt dit que Dieu a formé l'Home à „ ſon Image, ou à ſa Reſſemblance **.

„ Sur ce pied-là, la différence qu'il y a entre „ Dieu & l'Home, ne ſeroit pas proprement une „ différence de Nature; mais une différence ſelon „ le plus & le moins par rapport aux *premieres & ſecondes qualités*, qui, au moins dans notre façon „ de penſer & de concevoir les choſes, conſtituent „ l'Etre Divin & l'Etre Humain. Il eſt vrai que „ cette différence eſt, pour-ainſi-dire, du tout au „ tout: elle eſt immenſe, inconcevable, inexpri- „ mable. Mais on peut dire, que la baze des pre- „ mieres qualités, qu'on peut attribuer à Dieu, en „ vertu de ce principe d'analogie, eſt la Simpli- „ cité † & l'Immutabilité; au lieu que dans „ l'Homme, c'eſt un compoſé paſſible, corruptible „ & diviſible. „ L'Au-

---

* „ *L'Auteur ne dit pas qu'il y a analogie entre la Nature Divine „ & l'Humaine, abſolument & à prendre ces termes à rigueur méta- „ phyſique. Il convient qu'il n'y a point d'analogie entre l'Infini & le „ Fini, entre le Parfait de l'Imparfait; Mais il croit, que l'on peut „ dire ſans déroger aux idées que nous devons avoir des Perfections & „ de la Nature de l'Etre ſuprême, qu'il y en a par rapport à l'Eten- „ due qu'il attribue également à Dieu & à l'Ame humaine, & par rap- „ port aux premieres & ſecondes qualités, qui réſultent de cette Eten- „ due, au moins dans notre maniere d'enviſager un ſujet environné de „ tant de difficultés, inſurmontables à la foibleſſe de l'Eſprit humain.*"

** „ *Voyez Gen. I. 26, 27. Ibid. V. 1. Ibid. IX. 6. Sap. II. 23.* „ *Eccleſ. XVII. 3. 1 Cor. XI. 7. Eph. IV. 24. Col. III. 10.*" (Note marginale).

† „ *Le terme* ſimple, *relativement aux Etres qui exiſtent, eſt ſuſ-* „ *ceptible de deux ſens, l'un eſt celui de* Deſcartes *& de* Leibnitz, *qui*

„ L'Auteur voudroit bien ſavoir comment on „ peut concevoir dans un *Point Mathématique*, dans „ un Etre abſolument non étendu, celui que les „ Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent conte- „ nir? Comment on y peut concevoir la Toute- „ Puiſſance Active, l'Omni-préſence, & l'Immen- „ ſité qui ſont des attributs univerſellement recon- „ nus dans la Nature Divine? La contradiction ne „ ſaute-t-elle pas aux yeux? ...

„ L'Auteur a déjà expliqué, dans quel ſens on „ peut prendre le terme *ſimple*, par raport à cette „ partie de l'Home qui doit exiſter éternellement „ après ſa ſéparation par la mort du Corps groſſier.

„ Il eſt certain que nous ne connoiſſons DIEU †, „ que par ce que Mr. *Locke* appelle *ſecondes qualités*, „ que nous admirons dans cet Etre adorable; c'eſt- „ à-dire par ſa Puiſſance Active, qui eſt entre au- „ tres la cauſe de la Création de l'Univers, & celle „ du Mouvement que Dieu lui a doné, & qu'il y „ maintient; comme nous ne le connoiſſons, à l'é- „ gard de ſes Attributs moraux, que par ſa Bonté, „ ſa Sageſſe, ſa Juſtice, &c.

„ Or nous écarterions-nous beaucoup du vrai, „ ou au moins du vraiſemblable, ſi dans notre ma- „ niere foible & imparfaite d'enviſager les choſes, „ & conformément aux principes de Mr. *Locke*,

---

„ *expliquent la* Spiritualité *par la* Non-étendue, *en ſuppoſant que dans* „ *ce ſens, les Etres par eux prétendus ſpirituels, ſont tellement ſim-* „ *ples & non étendus, que la Diviſibilité de ces Etres ne peut pas ſeu-* „ *lement être conçue par l'Entendement. Mais il eſt aiſé d'appercevoir* „ *que dans ce ſens, ces Etres ne ſont que ce qu'on apelle le Point Ma-* „ *thématique, des Etres de raiſon. On peut dire hardiment que l'Exi-* „ *ſtence réelle & la Non-Etendue abſolue ſont des idées contradictoires,* „ *& qui ne peuvent pas compatir dans un même ſujet.*

„ *On peut dire, dans un autre ſens, que la ſimplicité eſt l'Attribut* „ *par* excellence *de l'Etre des Etres, qui exiſte par lui-même, & qui* „ *par conſéquent eſt un* Etre non compoſé, immuable, inaltérable, „ incorruptible & indiviſible."

† „ *On comprendra aiſément qu'il n'eſt pas queſtion ici de ces con-* „ *noiſſances ſurnaturelles de Dieu, que nous acquérons par la Révé-* „ *lation.*"

„ qu'on vient de rapporter, nous diſions que cette „ Puiſſance a ſa ſource dans les qualités premieres „ originales & réelles, qui conſtituent l'Eſſence, „ la Subſtance réelle de la Nature Divine, à nous „ entiérement inconnue; & que par conſéquent „ Dieu eſt, non un Etre non étendu & ſpirituel, à „ prendre ces termes dans le ſens de *Deſcartes* & de „ *Leibnitz*; mais un Etre réel, mais ſimple, mais „ immuable, ſolide & étendu, dans ſa maniere in- „ compréhenſible d'être, en toutes ſortes de per- „ fections, infiniment au-deſſus de toutes les ſub- „ ſtances à nous conues ou inconues.

„ C'eſt un ſentiment, que l'Auteur ſoumet avec „ docilité, aux lumieres ſupérieures de ceux qui „ ſont plus capables que lui d'aprofondir un ſujet, „ qui eſt ſi fort au-deſſus de la portée du commun „ des Homes. On comprendra facilement, que dans „ ce que l'on vient d'expoſer dans ce Paragraphe, „ on ne fait que comenter ce texte de Mr. *Newton*: „ *Virtus* (qui n'eſt autre choſe que Puiſſance) *ſine „ Subſtantiâ ſubſiſtere non poteſt.*

„ Par tout ce qu'on vient de dire on appercevra „ ſans peine, qu'on ne prend pas ici les termes „ *Solide.**, *Etendu*, dans le même ſens dans lequel „ nous les apliquons à la Matiere, ou au Corps à „ nous conus. L'Auteur eſtime au ſurplus que c'eſt „ un *Axiome*, que tout ce qui eſt réellement éten- „ du ** ne peut pas manquer d'avoir une certaine „ ſolidité.

„ L'Auteur ne ſauroit s'empêcher de citer ici Mr. „ l'Abbé *de Houteville*, vu la conformité du ſenti- „ ment de cet Auteur ſur la Nature de Dieu, avec

---

* „ *Dans l'Eſprit de l'Auteur*, Solide, *ou* Réel *ſont ici des termes „ ſinonimes, epoſés à la Non-étendue abſolue; mais indéfiniſſables. C'eſt- „ à-dire que l'intrinſeque, ou la nature de cette ſolidité, & de cette „ réalité, nous eſt entiérement inconnue.*"

** „ *On dit réellement étendu, afin qu'on n'objecte pas l'*Eſpace im- „ menſe, *qui n'eſt pas proprement un Etre réel; mais comme le dit le „ Docteur* Clark *une propriété de la Subſtance qui eſt éternelle & im-*

„ celui de Mr. Newton & le ſien; „ *Dieu*, dit ce „ ſavant †, *n'eſt point Corps à la maniere des ſubſtances étendues, cependant il en a tout le poſitif* ↓, *toute la Vérité, toute la Perfection, toute la Bonté, & s'il „ n'eſt point Corps, c'eſt qu'il ne peut avoir la borne „ inſéparable des Corps. Il n'eſt point Eſprit ſeulement, „ parce qu'il ſeroit contenu ſous une idée particuliere exclusive de toute autre; mais il contient éminemment la „ perfection de l'intelligence. Il jouit éternellement en „ propre de ce qu'il y a de réel dans ce qui peut être; il „ eſt tout* § *enfin en retranchant la borne qui reſſerreroit „ ſon Etre & le rendroit imparfait.*

„ Qu'il ſoit permis à l'Auteur de faire ici encore „ une Remarque. La même *Analogie*, qui ſe trouve „ entre la Nature de l'Etre Divin, & celle de „ l'Home, ſe rencontre auſſi entre la Nature de „ l'Home, & celle des autres Etres ſenſibles; des „ Végétaux & des Mineraux mêmes, tous doués de „ ce que Mr. *Locke* appelle premieres & ſecondes „ qualités; de ſorte qu'on peut dire que tout eſt „ Analogique dans la Nature de l'Etre en général, „ avec cette différence, que la réalité & la puiſſance réſident *originairement & éminemment* en DIEU, „ comme dans la ſource de tout ce qu'on peut apeller *réalité & puiſſance*; au lieu que les Créatures „ ne participent à l'une & à l'autre, que par *création* & par *communication*, & cela dans des degrés „ d'étendue & de force proportionés aux différentes „ fins auxquelles DIEU les a deſtinées reſpectivement, en les plaçant dans cet Univers qu'elles „ compoſent.

„ On ſentira aiſément que cette Remarque répand

„ *menſe, ou une ſuite de l'exiſtence de l'Etre infini & éternel, ou comme l'Auteur ſupoſe, un Domaine éternel de cet Etre Suprême.*"

† „ *Eſſai philoſophique ſur la Providence p.* 53." Note marginale.

↓ „ Comment pourroit-on accorder ce poſitif avec la Non-étendue „ abſolue, qui dans le fond n'eſt qu'un néant."

§ „ *Mr. de* Houteville *veut être apparemment, tout ce que les Idées* „ Corps, Eſprit, *peuvent nous repréſenter de plus eſſentiel.*"

„ un nouveau jour ſur le ſyſtême de l'Auteur, & „ qu'elle prouve la ſimplicité, & le rapport naturel „ qu'il y a entre ſes différentes parties. Au ſurplus „ il y a trois manieres d'enviſager ce qu'on appelle „ *ſubſtance* en général. 1°. On peut conſidérer la „ ſubſtance *in abſtracto*, come ce que les Philoſophes „ apellent *ſubſtratum* ou le ſoutien des différentes „ idées ſimples, que nous y enviſageons. 2°. On „ peut ſe la repréſenter par raport à ces idées ſim- „ ples ou à ſes qualités, comme le *Contenu* au Con- „ tenant. On peut dire 3°. ſelon la définition de „ Mr. *Locke*, qu'elle eſt un Tout, ou une Collec- „ tion d'un certain nombre d'Idées ſimples conſidé- „ rées comme unies dans ce Tout, ou comme fai- „ ſant ce Tout. Mais de quelque maniere qu'on „ l'enviſage, il ſemble que nous ne ſaurions lui „ refuſer la *Localité*, la *Solidité* & l'*Etendue*, qui „ ſont des notions toutes différentes de celles que „ *Deſcartes* & Mr. *de Leibnitz* ont des ſubſtances non „ étendues & purement ſpirituelles.

„ Au lieu de diſtinguer, come on fait, les Etres „ en *ſpirituels* & *corporels*: ils convient mieux de les „ diſtinguer en *viſibles* & *palpables*, & en *inviſibles* & „ *impalpables* à nos ſens groſſiers. L'Auteur prou- „ vera ce principe par pluſieurs paſſages de l'Ecri- „ ture ſainte *. Sur ce pié-là on peut dire que ce „ que N. S. apelle *Eſprit* (S. Luc. XXIV. 31. & „ S. Jean IV. 24.), eſt à notre égard un Etre invi- „ ſible & impalpable, ſans qu'il s'enſuive pour ce- „ la, que cet Etre ſoit abſolument non-étendu dans „ le ſens que l'on combat ici."

A conſidérer le nouveau ſyſtême dans ſon applica- tion ſeule à l'ame humaine, il offre peut-être des avan- tages ſur ceux de Deſcartes & de Leibnitz. En don- nant à l'ame une étendue réelle, non pas matérielle,

* „ *Voyés par Exemple Nomb. XXII.* 30, 31. *S. Luc XXIV.* 31." Note marginale.

comme l'étendue des corps groſſiers que nous voyons & touchons, mais d'une eſpece telle que la nature de l'ame le comporte, qui ſoit une maniere d'être analogue à l'étendue du corps qu'elle habite, on ſatisfait aſſez bien à quantité de difficultés, telles que l'union de l'ame au corps, l'action réciproque de l'un ſur l'autre, l'origine des idées dans l'ame, & celle des mouvemens volontaires dans le corps, &c. Au moins l'Auteur croit les prévenir toutes. Quand on le lui accorderoit, ces prétendus avantages ſont balancés par de plus grands inconvéniens : je veux dire ceux qu'il y a à appliquer cette hypotheſe à Dieu. Je vais avoir occaſion de les développer en reprenant les propres paroles de l'Auteur. Il ſera mieux de rapprocher chaque remarque de l'article qu'elle concerne, que de les raſſembler confuſément.

„ On peut dire qu'il y a une certaine Analogie „ entre la Nature de Dieu & celle de l'Home."

Lorſqu'il s'agit de diſtinguer Dieu de tout le reſte, on peut fort bien y réuſſir ſans dire poſitivement ce que Dieu eſt. Si l'on entreprend de prouver qu'il y a de l'analogie entre Dieu & l'homme, eſt-ce aſſez de la déſigner par un terme auſſi vague que celui d'une *certaine analogie?* Que doit-on penſer de cette certaine analogie, quand celui qui en ſoutient la réalité, comme une découverte qui lui appartient, commence par avouer que cette analogie eſt nulle en rigueur métaphyſique? Cette matiere me ſemble aſſez délicate, & aſſez importante, pour être traitée avec toute l'exactitude métaphyſique.

„ L'Auteur ne dit pas qu'il y a analogie entre la „ Nature Divine & l'Humaine, abſolument & à „ prendre ces termes à rigueur métaphyſique (*).

(*) Comparez ceci avec ce qui a été dit ci-devant p. 223.

„ Il convient qu'il n'y a point d'analogie entre l'Infini & le Fini, entre le Parfait de „ l'Imparfait."

Cet aveu ruine toute cette partie du ſyſtême qui regarde Dieu, & en particulier ce qu'on ajoute.

„ Mais il croit que l'on peut dire, ſans déroger „ aux idées que nous devons avoir des Perfections & de la Nature de l'Etre ſuprême, qu'il „ y en a (de l'analogie) par raport à l'étendue qu'il attribue également à Dieu & à „ l'Ame humaine, & par raport aux premieres „ & ſecondes qualités, qui réſultent de cette „ étendue, au moins dans notre maniere d'enviſager un ſujet environné de tant de difficultés, inſurmontables à la foibleſſe de l'Eſprit „ humain."

Il n'y a point d'analogie entre l'infini & le fini, entre le parfait & l'imparfait: Dieu eſt l'infini & le parfait, l'ame humaine eſt le fini & l'imparfait: donc il n'y a point d'analogie entre Dieu & l'ame humaine, ni analogie d'intelligence, ni analogie de bonté, ni analogie de ſageſſe, ni analogie d'étendue. Eſt-on fondé à faire une exception en faveur de cette derniere qualité, celle qui conviendroit le moins à Dieu, ſi elles n'étoient pas toutes des imperfections également incompatibles avec l'Eſſence toute-parfaite? Ce que l'on peut conclure du raiſonnement de l'Auteur, c'eſt qu'il ne parle pas en rigueur métaphyſique, quoique aſſurément la matiere en vaille bien la peine. Ceci annonce ce qui ſera expliqué plus au long dans la ſuite, ſavoir que le nouveau ſyſtême donne trop à certains préjugés philoſophiques, ſur-tout à l'opinion de ceux qui cherchent à ramener l'univers entier, y compris le Créateur, à l'uniformité tant pour les premieres que pour les ſecondes qualités, par rapport à la ſub-

ſtance & à ſes modes. L'uniformité que l'Auteur admet n'eſt qu'analogique, & il ne croit pas qu'elle déroge à la perfection de Dieu. Je me fais un devoir de lui rendre juſtice à cet égard. Au moins elle déroge à l'exactitude métaphyſique. On en convient aſſez ouvertement. Cette exactitude eſt cependant la pierre de touche des diſcuſſions de cette nature. Comment les ſavans accueilleront-ils un ſyſtême qui n'en ſupporte pas l'épreuve, au jugement même de ſon Auteur?

„ Cette propoſition eſt fondée ſur différens paſ-
„ ſages de l'Ecriture ſainte, où il eſt dit que
„ Dieu a formé l'Home à ſon Image, ou à ſa
„ Reſſemblance."

Je répondrai ailleurs à ce paſſage & aux autres que l'on cite dans une note marginale. Il ne s'agit point encore de l'autorité, mais de la raiſon qui eſt avant l'Ecriture ſainte.

„ Sur ce pied-là, la différence qu'il y a entre
„ Dieu & l'Home, ne ſeroit pas à proprement
„ une différence de nature; mais une diffé-
„ rence ſelon le plus & le moins, par raport
„ aux premieres & ſecondes qualités, qui, au
„ moins dans notre façon de penſer & de con-
„ cevoir les choſes, conſtituent l'Etre divin &
„ l'Etre humain."

Comme j'ai ſuffiſamment établi la contradictoire, ſavoir qu'il y a une différence de nature entre le fini & l'infini, & non pas une ſimple différence ſelon le plus & le moins par rapport aux premieres & ſecondes qualités, je ne m'y arrêterai pas ici, pour éviter les répétitions. Dans l'infini tout eſt infini, & aucunes qualités du fini ne ſont ſuſceptibles de l'infinité. Au cas que le Lecteur ne ſe rappelle pas ce que j'ai dit à ce ſujet, je le prie de relire les Chapitres XXVI. & XXVII.

Si l'on ſe figuroit l'échelle des Etres comme un cône renverſé, plaçant le dernier à la pointe, faiſant occuper la baſe par la Nature Divine, remplissant l'entre-deux de toutes les autres ſubſtances mitoyennes, & mettant l'homme à quelque hauteur que ce ſoit, ſa place eſt ici indifférente; cette image ſeroit-elle bien propre à nous donner une juſte idée de la grandeur de Dieu? Ceux qui n'admettent, entre Dieu & la créature, qu'une différence ſelon le plus & le moins, ne m'en donnent pas une idée plus ſublime. Toutes les portions du cône ſuppoſé ne different point en nature, mais ſeulement du plus au moins, comme on fait différer Dieu des Etres qu'il a créés. Je n'impute rien au nouveau ſyſtême: j'expoſe ſimplement la maniere dont il m'affecte.

L'Auteur fort de l'autorité de Locke, a beaucoup de confiance dans la maniere commune de penſer & de concevoir les choſes; ce qui s'entend de la notion ordinaire de la Divinité, la meilleure que l'on puiſſe s'en former, ſelon le philoſophe anglois, laquelle conſiſte, comme on l'a vu, à raſſembler les idées ſimples d'exiſtence, d'intelligence, de bonté, de puiſſance, en un mot des premieres & ſecondes qualités qui exiſtent d'une maniere finie dans les créatures, & à les appliquer à Dieu dans un dégré infini. Il eſt vrai que l'on enchérit ici ſur le ſentiment de Locke: aux qualités applicables à Dieu, ſelon lui, on ajoute l'étendue qu'il refuſe à l'Etre

---

(gg) „ Qu'il ſoit permis à l'Auteur de citer ici un autre paſſage de „ Locke (*Entendement Humain, Liv. II. Chap. XXIII.* § 28). *Ce n'eſt* „ *pas une choſe indigne de notre recherche*, dit-il, *de voir ſi la* Puiſ- „ ſance active *n'eſt l'attribut propre des Eſprits, & la* Puiſſance paſſive „ *celui des Corps; d'où l'on pourroit conjecturer que les Eſprits créés,* „ *étant* actifs & paſſifs, *ne ſont pas totalement ſéparés de la Matiere. Car l'Eſprit pur, c'eſt-à-dire* Dieu, *étant ſeulement* actif, *& la pure* „ *Matiere ſimplement* paſſive; *on peut croire, que ces autres Etres qui* „ *ſont* actifs & paſſifs, *tout enſemble, participent de l'une & de l'autre.* „ Mr. Locke fait entrevoir, qu'il ne ſauroit concevoir ce qu'on „ appelle Eſprit créé, comme purement immatériel; en quoi l'Auteur „ adhere au ſentiment de cet illuſtre & pieux Philoſophe. Mais s'il

ſuprême. L'on croit en adoptant le principe de Locke, raiſonner plus conſéquemment qu'il n'a fait (gg). Que cette prétention ſoit bien ou mal fondée, c'eſt ce que je n'examinerai pas. Je me contente d'avoir ruiné le principe. La notion vulgaire de la Divinité & de ſes attributs, eſt abuſive. Tout ſyſtême appuyé ſur ce fondement, doit tomber.

„ Il eſt vrai que cette différence eſt, pour ainſi „ dire, du tout au tout: elle eſt immenſe, in„ concevable, inexprimable."

La différence de Dieu à l'homme doit réellement être immenſe, infinie, ſi grande qu'on ne puiſſe pas en imaginer une plus grande. Il s'en faut bien qu'elle ſoit telle dans le nouveau ſyſtême qui n'admet entre eux qu'une différence ſelon le plus & le moins, puiſqu'on en imagine une plus grande, ſavoir une différence de nature, ainſi que l'on en convient & que je l'ai expliqué ailleurs. Une différence où celle de nature n'eſt pas comprife, eſt-elle véritablement du tout au tout?

„ Mais on peut dire que la baſe des premieres „ qualités, qu'on peut attribuer à Dieu, en „ vertu de ce principe d'analogie, eſt la ſimpli„ cité & l'immutabilité, au-lieu que dans „ l'homme, c'eſt un compoſé paſſible, corrup„ tible & diviſible."

„ s'agit de raiſonner conſéquemment à ſon principe, l'Auteur ne ſau„ roit être entiérement d'accord avec lui, ſur ce qu'il rapporte de „ l'Etre ſuprême. Dieu, dit-il, *eſt Eſprit pur, parce qu'il eſt ſeule„ ment actif, ou il eſt ſeulement actif, parce qu'il eſt eſprit pur.* Il „ paroit à l'Auteur, que, à prendre la choſe à rigueur métaphyſique, „ cette maniere d'argumenter n'eſt pas ſans réplique. &c." *Eſſai d'un Nouveau Syſtême &c. T. I. p.* 36.

L'Auteur prouve enſuite contre Locke que Dieu eſt, d'une maniere digne de lui, paſſif à lui-même, parce qu'il ſent qu'il eſt & qu'il jouit de ſon bonheur infini & de toutes ſes perfections divines. En quoi on remarquera l'influence de la notion vulgaire de la Divinité qui en fait un Etre ſentant.

Voilà un premier échantillon d'analogie, la ſimplicité & l'immutabilité de Dieu, la compoſition & la corruptibilité de l'homme. On ne devoit pas s'attendre à une pareille ſolution.

„ Le terme, *ſimple*, relativement aux Etres qui „ exiſtent, eſt ſuſceptible de deux ſens, l'un „ eſt celui de Deſcartes & de Leibnitz qui expliquent la ſpiritualité par la non-étendue, „ en ſuppoſant que dans ce ſens, les Etres par „ eux prétendus ſpirituels, ſont tellement ſimples & non étendus, que la diviſibilité de ces „ Etres ne peut pas ſeulement être conçue par „ l'Entendement. Mais il eſt aiſé d'appercevoir „ que dans ce ſens, ces Etres ne ſont que ce „ qu'on appelle le *Point mathématique*, des „ Etres de raiſon."

On fera ici une queſtion à l'Auteur. L'Eſſence Divine eſt-elle diviſible, ou non? Si elle ne l'eſt pas, il ſe trouve d'accord avec Deſcartes & Leibnitz, il entend le terme ſimplicité au même ſens qu'eux, ſelon ce qu'il en dit. S'il veut que Dieu très ſimple, ſoit pourtant diviſible dans ſa divine maniere d'être; cette aſſertion demande des preuves, & où en prendre? Il vient d'oppoſer lui-même la ſimplicité à la compoſition, à la diviſibilité.

„ On peut dire hardiment que l'Exiſtence réelle „ & la Non-étenduc abſolue, ſont des idées „ contradictoires, & qui ne peuvent pas com„ patir dans un même ſujet."

Gardons-nous de l'illuſion des mots. La non-étendue comme telle, n'eſt pas un Etre réel, c'eſt une négation préciſe de l'étendue. Mais un Etre d'une nature différente de celle d'un Etre étendu, eſt-il un Etre chimérique, & tout-à-fait contradictoire? Si l'on répond affirmativement, il n'y a plus qu'une

ſeule & même nature par-tout, ſavoir une nature étendue, par-tout un même fond de ſubſtance. Je ne ſuis pas ſurpris que tous les ſyſtêmes métaphyſiques modernes aient une teinte plus ou moins forte de Spinoſiſme, j'entends d'un Spinoſiſme raffiné. Ils ſe modelent en cela ſur le ſyſtême théologique qui donne à Dieu toutes les vertus de l'homme, & une nature ſpirituelle ſemblable pour le fonds à celle de notre ame.

„ On peut dire, dans un autre ſens, que la ſim-
„ plicité eſt l'attribut par excellence de l'Etre
„ des Etres qui exiſte par lui-même, & qui par
„ conſéquent eſt un Etre non-compoſé, im-
„ muable, inaltérable, incorruptible & indi-
„ viſible."

C'eſt pourtant un Etre étendu, & en voici la preuve, on verra enſuite ce que c'eſt que cette étendue.

„ L'Auteur voudroit bien ſavoir comment on peut
„ concevoir dans un Point Mathématique, dans
„ un Etre abſolument non-étendu, celui que
„ les Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent
„ contenir? Comment on y peut concevoir la
„ Toute-Puiſſance Active, l'Omni-préſence
„ & l'Immenſité qui ſont des attributs univer-
„ ſellement reconnus dans la Nature Divi-
„ ne? La contradiction ne ſaute-t-elle pas
„ aux yeux?"

Autre mauvais principe qui ne mérite aucune confiance: la manie de vouloir tout comprendre. Je ne ſais lequel eſt le plus dangereux, le ſcepticiſme outré, ou la fureur de la toute-ſcience. Pour moi, s'il me falloit abſolument donner dans l'un ou l'autre excès, j'eſtimerois le ſcepticiſme un moindre mal. Ce n'eſt pas ici le lieu d'en expoſer les raiſons.

Quant à préſent je me crois fort éloigné des deux extrêmes, & je travaille à me tenir à une égale diſtance de l'un & de l'autre.

Dans les ſyſtêmes qui ont pour objet un Etre incompréhenſible, je me défie de ce qui eſt ſi facile à comprendre. Loin donc que la facilité prétendue de concevoir la toute-puiſſance, l'omni-préſence & l'immenſité divines dans le nouveau ſyſteme, & la difficulté de les accorder avec l'autre, me faſſent donner la préférence à celui-là; ſur ce préjugé j'en déciderois tout autrement. Car le vrai, dans cette matiere, eſt ſurement ce qu'il y a de plus au-deſſus de notre intellection.

Pour croire que Dieu ſoit un Etre inétendu, qu'eſt-il beſoin de concevoir la toute-puiſſance & l'omni-préſence dans un Etre abſolument inétendu? Ne ſuffit-il pas que l'étendue ſoit une perfection de la créature? S'imagine-t-on bonnement que l'on conçoit mieux la toute-puiſſance & l'omni-préſence dans un Etre étendu? Tout ce que l'on y conçoit, c'eſt une action ſemblable à celle des corps, & une préſence locale. Du reſte on ne conçoit point l'étendue infinie: l'immenſité ne pouvant être dans une étendue bornée, comment ſe repréſenter l'immenſité dans un Etre étendu?

Jamais on n'a donné l'inétendue abſolue pour le poſitif de la Nature Divine, ni d'aucun eſprit. La non-étendue n'eſt point un Etre que l'on puiſſe concevoir comme le ſujet ou ſoutien de quelque mode, ſoit premiere ou ſeconde qualité. Elle n'eſt pas même une qualité, c'eſt un négation préciſe de l'étendue, un néant d'étendue, dans lequel il n'y a rien à concevoir, puiſqu'il n'eſt abſolument rien. L'Auteur ſe ſouvient d'avoir répété pluſieurs fois que dire Dieu inétendu, c'eſt dire ce qu'il n'eſt pas, & non ce qu'il eſt. Tous les bons philoſophes l'ont remarqué avant lui, & n'ont jamais penſé que la non-étendue fût la baſe de la toute-puiſſance & de l'immenſité.

La mépriſe n'étoit pas difficile à éviter. On auroit du ſentir la différence qu'il y a entre nier que la Subſtance de Dieu, ou le ſujet d'inhérence de ſes perfections, ſoit un Etre étendu, ou aſſurer que ce ſujet d'inhérence eſt la non-étendue. Si quelqu'un le diſoit, il ne mériteroit pas même d'être écouté. On pouvoit donc ſe diſpenſer de faire voir que la non-étendue abſolue, en quelque ſens qu'on la prenne, eſt égale au néant; que la non-étendne abſolue ne peut être le *ſubſtratum*, ou la baſe, de l'immutabilité de Dieu, de ſon immenſité, de ſon omniprésence, de ſa toute-puiſſance active, de ſa ſainteté, de ſa juſtice, de ſa ſageſſe, de ſa bonté; qu'elle n'eſt, ni une propriété collatérale de ſes perfections, & encore moins une propriété identifiée avec elles. On en convient ſans peine. Il ne s'enſuit pas pour cela, que l'étendue doive être attribuée à la Nature Divine, ſoit comme le ſoutien, ou *ſubſtratum*, des perfections divines qu'on ne peut pas dire étendues, ou comme collatérale à ces perfections, ou comme identifiée avec elles, ou en toute autre maniere.

„ La contradiction ne ſaute-t-elle pas aux yeux?.'

Oui, elle eſt très ſenſible, quand on ſoutient en même temps qu'il n'y a point d'analogie entre le fini & l'infini, & qu'il y a une analogie entre eux par rapport à l'étendue.

„ Il eſt certain que nous ne connoiſſons Dieu,
„ que parce que Mr. *Locke* appelle *ſecondes qua-*
„ *lités*, que nous admirons dans cet Etre ado-
„ rable; c'eſt-à-dire par ſa Puiſſance Active,
„ qui eſt entre autres la Cauſe de la Création
„ de l'Univers, & celle du Mouvement que
„ Dieu lui a doné & qu'il y maintient; comme
„ nous ne le connoiſſons, à l'égard de ſes Attri-
„ buts moraux, que par ſa Bonté, ſa Sageſſe,
„ ſa Juſtice, &c."

Locke a ſacrifié au préjugé en adoptant la notion vulgaire de la Divinité. L'Auteur du nouveau ſyſtême y ſacrifie de même ſur la foi de Locke. Mais il pouſſe les principes de ſon maître, juſqu'au point qui en doit montrer le défaut. Il a dit : Si Dieu eſt infiniment bon, juſte, puiſſant & ſage, pourquoi ne ſeroit-il pas infiniment étendu? Les idées d'étendue & de ſolidité, comme celles d'intelligence & de ſageſſe, ſont priſes de la contemplation des créatures, & s'il ſuffit d'élever les unes à l'infinité pour les faire convenir à Dieu, j'y puis bien élever auſſi les autres, & dès lors elles ne dérogeront plus à la perfection divine. Le métaphyſicien anglois, s'il eût prévu les conſéquences qui ſemblent couler aſſez naturellement de ſes principes, ou s'il eut cru qu'elles en puſſent être légitimement déduites, eût dit peut-être : Ce que j'avance de la bonté, de l'intelligence, & des autres perfections, dont on compoſe ordinairement l'idée complexe de l'Etre ſuprême, pourroit ſe dire de l'étendue, de la ſolidite, & encore de la matérialité, & je ne vois pas moyen d'accorder ces qualités avec l'Eſſence Divine : revenons donc ſur le principe, examinons-le de plus près.

C'eſt ce que j'ai fait, & j'en ai reconnu la foibleſſe.

„ Or nous écarterions-nous beaucoup du vrai, ou
„ au moins du vraiſemblable, ſi dans notre ma-
„ niere foible & imparfaite d'enviſager les cho-
„ ſes, & conformément aux principes de Mr.
„ *Locke*, qu'on vient de rapporter, nous di-
„ ſions que cette Puiſſance a ſa ſource dans les
„ qualités premieres originales & réelles, qui
„ conſtituent l'Eſſence, la Subſtance réelle de
„ la Nature Divine à nous entiérement incon-
„ nue; & que par-conſéquent Dieu eſt, non
„ un Etre non-étendu & ſpirituel, à prendre
„ ces termes dans le ſens de Deſcartes & de

„ Leibnitz; mais un Etre réel, mais ſimple,
„ mais immuable, ſolide & étendu, dans ſa
„ maniere incompréhenſible d'être, en toutes
„ ſortes de perfections, infiniment au-deſſus
„ de toutes les ſubſtances à nous conues ou
„ inconues."

Il eſt difficile de débrouiller ce cahos: je m'attache à un ſeul point. On reconnoît l'incompréhenſibilité de Dieu, dans ſa divine maniere d'être. On ne lui attribue donc l'étendue que dans un ſens incompréhenſible, & qu'eſt-ce que cela? Eſt-ce à tort que les Commiſſaires nommés par la Société de Londres, pour examiner le nouveau ſyſtême, ont dit qu'il ne conſiſtoit que dans des généralités qui n'établiſſoient aucune maniere particuliere déterminée de concevoir les choſes en queſtion (*). Je mets l'étendue de Dieu à la tête de ces choſes. L'Auteur va en convenir bientôt d'une maniere encore plus expreſſe, & achever de ruiner ſon hypotheſe. Ce n'étoit pas la peine de faire une ſi grande dépenſe d'eſprit, pour feindre une étendue qui n'eſt pas étendue. Or telle eſt ſans contredit celle qu'il donne à Dieu, puiſqu'elle eſt infiniment au-deſſus de celle que nous connoiſſons, & de tout autre que nous pourrions ne pas connoître. Il n'y a point d'étendue infiniment au-deſſus de l'étendue.

„ C'eſt un ſentiment que l'Auteur ſoumet avec
„ docilité, aux lumieres ſupérieures de ceux
„ qui ſont plus capables que lui d'approfondir
„ un ſujet qui eſt ſi fort au-deſſus de la portée
„ du comun des Homes."

(*) *Quæ hic apparent, generalia ſunt, quæ modum ſpecialem & determinatum nullum produnt, adeò que nec illum ab Autore propoſitum*, &c. *Ibid. T. I. P. II. p. 17.*

La modeſtie ſied bien au ſavoir. On trouvera peu de philoſophes, parmi ceux qui ont propoſé des ſentimens particuliers, qui ne l'aient fait avec cette défiance convenable à quiconque connoit la foibleſſe de l'eſprit humain. Combien en nommera-t-on auſſi qui, par quelque erreur, n'aient payé le tribut à l'humanité? L'Auteur du nouveau ſyſtême n'a pas été heureux dans la pourſuite de l'objet qu'il avoit en vue. Ses veilles n'en ſont pas moins précieuſes. En s'attachant à la ſolution d'un problême imaginaire qu'il s'étoit propoſé, il a fait des recherches importantes dans la métaphyſique. Tout ce qu'il dit au ſujet de l'ame & de ſes opérations, mérite la plus grande attention de la part des ſavans; & quant à l'étendue qu'il n'a pu accommoder à la Nature Divine, il l'a eſſayé avec une force propre à montrer que ce qu'il n'a pas fait, d'autres le tenteroient en vain. Il a ruiné l'eſpece d'antropomorphiſme la plus délicate, en la pouſſant juſqu'à l'écueil où elle devoit néceſſairement échouer.

„ On comprendra facilement, que dans ce que „ l'on vient d'expoſer dans ce Paragraphe, on „ ne fait que comenter ce texte de Mr. „ Newton: *Virtus* (qui n'eſt autre choſe que „ Puiſſance) *ſine Subſtantia ſubſiſtere non poteſt.*"

Voici le texte de Newton tel que l'Auteur le rapporte & le traduit enſuite (*).

Omni-præſens eſt Deus *non per Virtutem ſolam, ſed etiam per Subſtantiam, nam Virtus ſine Subſtantia ſubſiſtere non poteſt... Deitas eſt dominatio Dei, non in corpus proprium, ſed in ſervos.... In ipſo continentur & moventur omnia, ſed abſque mutua paſſione.* Deus *nihil patitur ex corporum motibus; illa nunquam ſentiunt re-*

(*) Même Eſſai T. I. P. I. p. 25--28.

reſiſtentiam ex omni-Præſentia Divina.... Deus totus eſt ſui ſimilis; totus Oculus, totus Auris; totus Cerebrum; totus Brachium; totus vis ſentiendi, intelligendi & agendi; ſed more minime humano, minime corporeo, more nobis prorſus incognito.... Non eſt Æternitas vel Infinitas; ſed æternus & infinitus: Non eſt duratio vel ſpatium; ſed durat & adeſt, durat ſemper, adeſt ubique, & exiſtendo ſemper & ubique, durationem & ſpatium, æternitatem & infinitatem conſtituit.... Ideam habemus attributorum ejus; ſed quæ ſit rei alicujus ſubſtantia minime cognoſcimus. Intimas corporum ſubſtantias nullo ſenſu, nulla actione reflexa cognoſcimus, multò minus ideam habemus ſubſtantiæ DEI.

„ Dieu, eſt non ſeulement préſent par-tout, en „ vertu de ſa Puiſſance, mais encore par ſa Sub„ ſtance, car la Puiſſance ne peut exiſter ſans une „ Subſtance réelle.... La *Divinité* dénote l'Empire „ de Dieu, non pas ſur ſa propre Subſtance, mais „ ſur les Créatures qui lui ſont ſujettes... En lui eſt „ contenu & mu tout ce qui exiſte; mais ſans paſ„ ſion réciproque: Dieu n'eſt point affecté par les „ mouvemens des corps, & ils ne ſentent aucune „ réſiſtance de l'Omni-préſence de cet Etre ſuprême... Dieu eſt tout ſemblable à lui-même: Il eſt „ tout œil, tout oreille, tout bras, tout cerveau „ & puiſſance ſenſitive, intelligente & active; mais „ d'une maniere nullement humaine, nullement „ corporelle (*c'eſt-à-dire qu'il n'y a rien dans la Subſtance Divine qui ſoit compoſé, paſſible, corruptible, ou diviſible*,) d'une maniere qui nous eſt abſolu„ ment inconnue.... Il n'eſt ni l'Eternité, ni l'In„ finité; mais il eſt éternel & infini: Il n'eſt ni la „ durée ni l'eſpace; mais il dure & eſt préſent; il „ dure toujours, il eſt préſent par-tout: ſon Exiſten„ ce éternelle, & ſon Omni-préſence conſtituent „ la durée & l'eſpace, l'éternité & l'infinité... Nous „ avons des idées de ſes divins attributs, mais la „ Subſtance qui en eſt le ſujet d'inhérence, nous „ eſt entiérement inconue. On peut dire en géné-

„ ral que nous ne connoiſſons la nature des ſubſtan-
„ ces corporelles en aucune maniere, ni par nos
„ ſens, ni par aucun acte réfléchi de notre enten-
„ dement, encore moins avons-nous aucune idée
„ de la Subſtance de l'Etre Suprême."

Tout ce texte de Newton auquel l'Auteur du nouveau ſyſtême proteſte de ſouſcrire avec *beaucoup d'édification*, peut ſervir de pendant à cet autre de Mr. le Clerc rapporté ci-devant, ſavoir que Dieu n'eſt rien formellement de ce que nous voyons & connoiſſons; mais qu'il eſt tout d'une maniere infiniment plus excellente que tout ce que nous connoiſſons; & comme dit Denys l'Aréopagite, il eſt tous les Etres & pas un des Etres. De même, ſelon Newton, Dieu eſt tout œil, tout oreille, tout bras, tout pied, tout cerveau, &c. mais d'une maniere nullement humaine, nullement corporelle, comme s'il pouvoit y avoir un œil, un bras, une oreille, un pied incorporels, ou que la forme ſeule de l'œil, de l'oreille & du bras humains ne fût pas convenable à Dieu, puiſqu'il eſt tout cela ſous une autre forme. Peut-être veut-on dire encore qu'il eſt œil, oreille, bras & cerveau ſous une forme différente de l'œil, de l'oreille, du bras & du cerveau, ou même ſous une forme qui n'eſt pas forme? Le même philoſophe jugeoit encore que Dieu avoit beſoin d'un organe pour ſentir les choſes, & d'un moyen pour les connoître: c'eſt pour cela ſans doute qu'il le faiſoit tout œil pour voir, tout oreille pour entendre, tout bras pour déployer ſa puiſſance, tout cerveau pour exercer ſon intelligence, comme le Clerc prétendoit que Dieu voyoit tout & entendoit tout, ſans avoir ni œil, ni oreille. Ces idées, qui n'ont pas beſoin d'une réfutation plus ſérieuſe, n'annoncent guere le profond Auteur des *Principes Mathématiques*; mais Newton a commenté l'Apoca-

(*) Voyez ci-devant p. 47.

lypſe. Que d'abſurdités s'accréditent à la faveur d'un grand nom!

„ Par tout ce qu'on vient de dire on appercevra
„ ſans peine qu'on ne prend pas ici les termes
„ *ſolide*, *étendu*, dans le même ſens dans lequel
„ nous les appliquons à la matiere, ou aux
„ Corps à nous conus.

On ſoutient donc que la maniere dont Dieu eſt étendu, n'eſt pas la même dont nous concevons la matiere étendue; ainſi quelques autres ont dit que la maniere d'entendre de Dieu n'étoit pas la même que la nôtre (*). La prétention de ceux-ci prouve que Dieu n'entend pas (†). En changeant les termes, il en réſultera que, puiſque Dieu n'eſt point étendu à la maniere des corps, il ne l'eſt point du tout.

„ ... *Solide* ou *réel* ſont ici des termes ſinonimes,
„ opoſés à la Non-Etendue abſolue, mais indé-
„ finiſſables. C'eſt-à-dire que l'intrinſeque,
„ ou la nature de cette ſolidité, & de cette
„ réalité nous eſt entiérement inconue."

Ces termes ſont donc vuides de ſens, ne pouvant être des ſignes de choſes inconnues & incompréhenſibles. La métaphyſique ſera t-elle toujours un pays rempli de chimeres? N'y va-t-on détruire les anciennes, que pour la peupler de nouvelles?

„ Dieu, dit Mr. l'Abbé de Houteville, n'eſt point
„ Corps à la maniere des ſubſtances étendues,
„ cependant il en a tout le poſitif, toute la
„ vérité, toute la perfection, toute la bonté,
„ & s'il n'eſt point corps, c'eſt qu'il ne peut

(†) Chap. LIII--LXIV.

„ avoir la borne inſéparable des corps. Il n'eſt „ point Eſprit ſeulement, parce qu'il ſeroit „ contenu ſous uue idée partieuliere excluſive „ de tout autre ; il contient éminemment la „ perfection de l'intelligence. Il jouit éternel- „ lement en propre de ce qu'il y a de réel dans „ ce qui peut être ; il eſt tout enfin en retran- „ chant la borne qui reſſerreroit ſon Etre & le „ rendroit imparfait."

Je renvoie le Lecteur au Chapitre LXIII. Du reſte on groſſira le nombre des autorités, tant que l'on voudra. Elles ſont toutes réfutées dans une.

„ Qu'il ſoit permis à l'Auteur de faire ici une „ Remarque. La même Analogie qui ſe trouve „ entre la Nature de l'Etre Divin, & celle de „ l'Home, ſe rencontre auſſi entre la Nature „ de l'Home, & celle des autres Etres ſenſi- „ bles ; des végétaux & des mineraux mêmes, „ tous doués de ce que Mr. *Locke* appelle pre- „ mieres & ſecondes qualités, de ſorte qu'on „ peut dire que tout eſt Analogique dans la Na- „ ture de l'Etre en général, avec cette diffé- „ rence que la réalité & la puiſſance réſident „ *originairement* & *éminemment* en Dieu, comme „ dans la ſource de tout ce qu'on peut appeller „ *réalité* & *puiſſance* ; au-lieu que les créatures „ ne participent à l'une & à l'autre, que par „ création, par communication, & cela dans des „ degrés d'étendue & de force proportionnés „ aux différentes fins auxquelles Dieu les a „ deſtinées, en les plaçant dans cet univers „ qu'elles compoſent."

Voilà la gloſe de la gloſe. Dieu n'eſt pas corps à la maniere des corps, il n'eſt pas étendu à la maniere de ce que nous appellons du nom d'étendue ; mais il a tout le poſitif du corps, toute la

réalité de l'étendue: comme ſi le poſitif du corps pouvoit être ſans la maniere dont le corps eſt corps, ſans ce qui conſtitue le corps; ou l'étendue ſans la maniere dont elle eſt l'étendue, ſans ce qui fait qu'elle eſt ce qu'elle eſt. Delà réſulte une analogie non ſeulement entre la Nature de Dieu & celle de l'homme, mais auſſi entre celle-ci & celle de tous les Etres ſenſibles, les végétaux & les minéraux mêmes. Ainſi toutes les Natures ſont analogues depuis la divine, juſqu'à celle du moindre atôme. Toutes les ſecondes & premieres qualités ſont originairement & éminemment dans Dieu: il en faut dire autant de toutes les ſubſtances repréſentées par les premieres & ſecondes qualités; Dieu les poſſede donc toutes originairement & éminemment: il en poſſede tout le poſitif & toute la réalité. Elles ſont émanées de lui: elles ſont des fragmens ou des écoulemens de ſa Nature, ainſi que les facultés qu'il leur a communiquées à différentes doſes, ſelon leur deſtination. Plus de création. Par le développement ſucceſſif de l'Eſſence Divine, les Etres qui étoient primitivement dans Dieu, ſans aucune forme, d'une maniere inviſible & parfaite, en ſont ſortis, ont revêtu différentes formes, ont emporté en ſortant des portions plus ou moins grandes de la réalité & de la puiſſance de Dieu, ſont devenus viſibles, bornés & imparfaits: ce qui n'empêche pourtant pas ſans-doute, que Dieu ne ſoit encore tout ce qu'il a été, & n'ait tout ce qu'il a éternellement eu.

Je ſuis les principes de l'Auteur, comme il a ſuivi ceux de Locke & de Newton. On voit à quelle coſmogonie ils me conduiſent.

„ On ſentira aiſément que cette remarque répand „ un nouveau jour ſur le nouveau ſyſtême, & „ qu'elle prouve la ſimplicité & le rapport na- „ turel de ſes différentes parties."

Ce nouveau jour ne ſeroit-il point une fauſſe lumiere? Cette ſimplicité & ce rapport ne ſeroient-ils point des fictions?

„ Au ſurplus il y a trois manieres d'enviſager ce „ qu'on appelle ſubſtance en général. 1°. On „ peut conſidérer la ſubſtance *in abſtracto*, comme ce que les Philoſophes appellent *ſubſtratum*, ou le ſoutien, des différentes idées ſimples „ que nous y enviſageons. 2°. On peut ſe la repréſenter par rapport à ces idées ſimples, ou à „ ſes qualités, comme le *Contenu* au Contenant. „ On peut dire 3°. ſelon la définition de Mr. „ Locke, qu'elle eſt un Tout, ou une Collection „ d'un certain nombre d'Idées ſimples conſidérées comme unies dans ce Tout, ou comme „ faiſant ce Tout. Mais de quelque maniere „ qu'on l'enviſage, il ſemble que nous ne ſaurions lui refuſer la *Localité*, la *Solidité* & *l'Etendue*, qui ſont des notions toutes différentes de celles que Deſcartes & Mr. de Leibnitz ont des ſubſtances non-étendues & purement ſpirituelles."

On regarde l'étendue en général, la ſolidité en général, la localité en général, comme des élémens de l'Etre en général: autant d'abſtractions pures. On ne veut rien admettre pour réel que ce qui a la localité, la ſolidité & l'étendue. Quelle localité entend-on? quelle ſolidité, quelle étendue? Ce ne ſont pas celles de la matiere. Dieu n'eſt point préſent, ſolide, & étendu à la maniere des corps. Mais les mots *localité*, *ſolidité*, *étendue*, n'expriment que ces propriétés des corps: nous n'avons point d'idées qui puiſſent les dénaturer & leur faire changer de ſignification. Si nous leur ôtons par abſtraction tout le ſens qu'ils ont, que leur reſte-t-il de réel? Ce ne ſont plus qu'un vain ſon qui frappe l'oreille, ſans rien préſenter à l'eſprit.

Une ſubſtance différente de la ſubſtance étendue ſolide & préſente dans le lieu, peut fort bien avoir autant de réalité que la matiere: on n'y voit point de contradiction. L'étendue qui n'a rien de l'étendue, répugne.

„ Au lieu de diſtinguer, comme on fait, les Etres
„ en *ſpirituels & corporels*; il convient mieux
„ de les diſtinguer en *viſibles* & *palpables*, & en
„ *inviſibles* & *impalpables* à nos ſens groſſiers."

Les matérialiſtes admettront ſans peine cette derniere concluſion. Dieu n'eſt point abſolument incorporel: il eſt inviſible & impalpable à nos ſens groſſiers, mais il eſt pourtant corporel dans ſa divine maniere d'être. Les Etres ſpirituels, au ſens de Deſcartes & de Leibnitz, ſont des Etres purement imaginaires. Il n'y a que des corps, les uns viſibles & palpables, les autres inviſibles & impalpables à nos ſens groſſiers, mais viſibles & palpables ſans-doute à des ſens plus ſubtils dans un degré proportionné. De la matiere brute juſqu'à l'homme, il y a une gradation de corporéité qui va toujours en croiſſant de fineſſe. Il y en a une de l'ame humaine juſqu'à Dieu qui eſt le corps le plus délié, même d'une ſubtilité infinie, comme celui dans qui réſide originairement & éminemment toute puiſſance & toute réalité, comme la ſource en un mot de toute corporéité & de toute ſubtilité. Dieu eſt donc corps ſolide & étendu, non comme les corps groſſiers, mais infiniment plus ſubtil que tous les autres; & voilà l'analogie univerſelle de tous les Etres, tous matériels, avec la ſeule différence en plus & en moins, qu'y apportent les divers degrés de ſubtilité.

Parvenus à ce terme, tournons la tête, regardons derriere nous pour conſidérer le chemin qui nous y a conduit.

1. *Il y a une certaine analogie entre la Nature de Dieu & celle de l'Home. Il n'y a point d'analogie entre*

la Nature Divine & l'Humaine, abſolument & à prendre ces termes à rigueur métaphyſique. C'eſt le premier pas.

2. *La différence qu'il y a entre Dieu & l'Home n'eſt point proprement une différence de Nature, mais une différence ſelon le plus & le moins. Cependant elle eſt pour-ainſi-dire du tout au tout*, à la différence de nature près.

3. *La baſe des premieres qualités qu'on peut attribuer à Dieu, en vertu de ce principe d'analogie, eſt la ſimplicité & l'immutabilité; au-lieu que dans l'Home, c'eſt un compoſé paſſible, corruptible & diviſible.* Quelle analogie que celle qui réſulte de deux principes contraires!

4. *L'omni-préſence & l'immenſité ne ſe conçoivent que dans un Etre étendu*; ſur-tout dans un Etre étendu d'une maniere inconnue, indéfiniſſable, inconcevable, car l'inconnu & l'inconcevable répandent beaucoup de jour ſur les matieres hors de notre portée.

5. *Dieu n'eſt point corps à la maniere des ſubſtances étendues: c'eſt néanmoins une ſubſtance étendue, mais autrement étendue que tout ce qui eſt étendu.* Car il y a d'autre ſorte d'étendue, que ce que nous nommons ainſi, une ſorte dont nous n'avons point d'idée, quoique ce mot n'exprime que notre idée de l'étendue.

6. Une excellente preuve d'analogie entre la nature de Dieu & celle de l'homme, c'eſt que *Dieu eſt tout œil, tout bras, tout oreille, tout cerveau, non pas d'une maniere corporelle, mais d'une maniere qui nous eſt inconnue*, Newton l'a dit; au-lieu que nous avons, nous, avec un cerveau humain, des yeux, des bras, & des oreilles de chair & d'os.

7. Enfin, comme tous les Etres que nous concevons ſont ſolides & étendus, il faut bien auſſi que les Etres inconcevables ſoient ſolides & étendus: de ſorte qu'il y a une analogie d'étendue entre tous, depuis & compris Dieu juſqu'au dernier terme de la matiere.

8. Point d'Etre ſpirituel & abſolument in-étendu.

„ L'Auteur prouvera ce principe par pluſieurs „ paſſages de l'Ecriture ſainte. Sur ce pié-là on „ peut dire que ce que N. S. appelle Eſprit „ (S. Luc XXIV. 31. & S. Jean IV. 24), eſt à „ notre égard un Etre inviſible & impalpable, „ ſans qu'il s'enſuive pour cela, que cet Etre „ ſoit abſolument non-étendu dans le ſens que „ l'on combat ici."

Je m'expliquerai bientôt ſur l'autorité que certains paſſages de l'Ecriture ſainte peuvent avoir dans les matieres de la Théologie naturelle. En attendant le Lecteur comptera, s'il en a la patience, les contradictions dont fourmille tout ſyſtême qui tend à rapprocher le fini de l'infini : elles ſe comptent par les points d'analogie que l'on aſſigne.

CHAPITRE LXXXIII.

Suite de l'examen du nouveau Syſtême concernant la Nature des Etres ſpirituels.

Il n'eſt pas néceſſaire que l'Etre ſupérieur qui a fait homme intelligent, ſoit intelligent lui-même. Il n'eſt pas plus néceſſaire que le Créateur de l'étendue, ſoit lui-même étendu. L'intelligence de l'ame humaine ne pourroit prouver celle de Dieu, qu'autant que la Nature Divine & l'humaine auroient la même maniere d'intelligence, laquelle auroit été communiquée de l'une à l'autre. Le premier point eſt faux de l'aveu même des défenſeurs de l'intelligence de Dieu, qui conviennent que ſa maniere de concevoir & de connoître n'eſt pas la même que la nôtre. Le ſecond l'eſt auſſi ſelon eux, puiſqu'ils admettent la création qu'on ne peut

confondre avec la communication ou l'émanation (*). La raiſon de parité fait dire que l'étendue corporelle ne prouvera jamais celle de, Dieu qu'autant qu'on le ſuppoſera étendu à la maniere des corps, comme la ſource d'où l'étendue corporelle eſt émanée. Par la premiere ſuppoſition, Dieu eſt ſemblable au corps le plus groſſier: par la ſeconde, la matiere la plus vile eſt une portion détachée de la Subſtance Divine. On ne fera diſparoître ce qu'une telle conſéquence a de dur, qu'en affoibliſſant d'autant l'argument de l'effet à la cauſe, du produit au principe producteur: argument ſur lequel on fait tant de fonds. On ſubtiliſera beaucoup ſur la maniere dont la matiere eſt contenue dans Dieu, afin d'éviter de dire qu'elle en fait partie, on dépouillera la matiere de toute réalité, on ſubſtituera des mots aux idées: tout ce travail ſera une démonſtration ſenſible que ni la matiere, ni ſon étendue, ni toute autre créature n'eſt dans Dieu, puiſqu'il faut les réduire à rien, avant d'imaginer qu'elles puiſſent y être.

*Extrait d'une Lettre de l'Auteur du Nouveau Syſtême concernant la Nature des Etres ſpirituels, à Mr. l'Abbé F.*** à M.*

„ Il eſt indubitable, *nous dit le P. Mallebranche*, ** qu'il n'y avoit que Dieu ſeul avant que „ le monde fût créé, & qu'il n'a pu le produire „ ſans connoiſſance & ſans idée; que par conſé„ quent ces idées que Dieu en a eues ne ſont point „ différentes de lui-même, & qu'ainſi toutes les „ créatures, même les plus matérielles & les plus „ terreſtres, ſont en Dieu, quoique d'une maniere „ ſpirituelle, & que nous ne pouvons comprendre.

(*) Ci-devant Chap. LXIII.

** „ *Recherche de la Vérité. T. II. L. III. Seconde Partie Chap. V. „ vers la fin.*“ N. M.

„ *Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les Etres,* „ *en conſidérant ſes propres perfections qui les lui repré-* „ *ſentent.* Ce Philoſophe pour donner du poids à „ ce ſentiment, cite un paſſage du Docteur Angéli- „ que que vous me permettrez, Monſieur, de rap- „ porter ici. *Cum Eſſentia Dei habeat in ſe, quidquid* „ *perfectionis habet Eſſentia cujuſque rei alterius, &* „ *adhuc amplius, Deus in ſe ipſo poteſt omnia propria* „ *cognitione cognoſcere. Propria enim Natura cujuſque* „ *conſiſtit ſecundum quod per aliquem modum Naturam* „ *Dei participat.*

„ Il faut ſe reſſouvenir, *dit ce R. P. dans un autre* „ *endroit* †, qu'il eſt abſolument néceſſaire que „ Dieu ait en lui-même, les idées de tous les „ Etres qu'il a créés, puiſqu'autrement il n'auroit „ pu les produire, & qu'ainſi il voit tous les Etres „ en conſidérant les Perfections qu'il renferme, „ auxquelles ils ont rapport.

„ Les Etres qui exiſtent, & en particulier les „ Etres doués d'intelligence, participent donc de la „ Nature Divine: S. Paul l'a déjà dit de ſon tems ‡: „ *Il n'y a point de perfection*, dit le P. Mallebran- „ che, *dans ces Etres qui ne ſoit en Dieu. Cet Etre* „ *ſuprême, conſidérant ſes propres perfections, contem-* „ *ple celles qu'il a donné aux Créatures.* Dieu a créé „ les Etres intelligens à ſon image, ou ſelon l'idée „ qu'il s'en étoit formé: En faut-il davantage pour „ conclure que Dieu étoit lui-même l'archetype de „ cette idée? Il eſt certain au moins que Dieu ne „ pouvoit avoir pris que de lui-même l'idée de la „ puiſſance de ſentir, de penſer, & d'agir, qu'il a „ communiquée à ces Etres doués d'intelligence: „ Pourquoi ne voudroit-on donc pas que Dieu eût „ pris de même l'idée de leur exiſtence réelle, de „ la ſienne propre? Cette exiſtence ne peut ſuppo-

† „ *Au commencement du Chap. VI.*" Note Marginale.
‡ „ *Voyez Actes XVII.* 28, 29." Note Marginale.

„ ſer la non-étendue abſolue, qui n'eſt qu'un néant;
„ elle ſuppoſe donc l'étendue réelle, puiſqu'il n'y
„ a point de milieu entre l'une & l'autre. Et j'ai
„ déjà fait voir que l'étendue eſt une perfection en
„ elle-même. Elle eſt donc un Attribut de l'Etre
„ ſuprême, qui eſt la ſource de toute perfection.
„ Dieu eſt donc un Etre réellement étendu.

„ Si l'on m'objectoit que c'eſt tomber dans l'An-
„ tropomorphiſme, & faire pis encore, que d'at-
„ tribuer à Dieu l'étendue, propriété de la matiere
„ le plus vil des Etres, & de nous repréſenter cet
„ Etre ſuprême, comme nous ſentons que nous
„ ſommes faits nous-mêmes, qui ne ſaurions rien
„ faire ſans idées, ni avoir des idées ſans Archety-
„ pes. Je répondrois que Dieu, Etre étendu,
„ ſource de l'étendue la plus parfaite, ayant l'idée
„ de l'étendue dont l'Archetype eſt la ſienne même,
„ & voulant la donner à la matiere ou au corps pos-
„ ſible; on peut dire qu'il l'aſſortit à la fin pour la-
„ laquelle il a voulu les créer. Dans ce ſens cette
„ étendue, relativement à la deſtination de ces
„ corps, a, comme je l'ai déjà remarqué, toute la
„ perfection qui convenoit à ſa nature. Mais com-
„ parée à l'étendue de Dieu, elle eſt infiniment
„ imparfaite. Cela eſt dans l'ordre des choſes: Il
„ eſt naturel qu'il y ait incomparablement plus de
„ perfection dans la Source de cette étendue, qu'il
„ n'y en a dans ſes Emanations, ou dans chacune
„ de ſes Emanations. Cela étant, on ne peut pas
„ dire, en quelque ſens même qu'on prenne la
„ choſe, qu'en attribuant une Etendue réelle à
„ Dieu, c'eſt ravaler cet Etre ſuprême, ou penſer
„ d'une maniere peu digne de ſes perfections ado-
„ rables. C'eſt d'ailleurs me faire une difficulté
„ mal-à-propos que de m'imputer que je mets Dieu
„ au niveau de l'homme en lui attribuant des idées
„ ſemblables à celles de cette Créature. Il convient
„ de renverſer cette propoſition: Dieu n'a pas des
„ Idées ſemblables à celles de l'homme; mais

„ l'homme par un effet de la Volonté, de la Tou-
„ te-puiſſance, & de la Bonté Divines, a des Idées
„ ſemblables à celles de Dieu, avec cette différen-
„ ce que les idées primitives de l'homme, ces idées
„ qui ſont la baſe de toutes celles qu'il eſt capable
„ de produire, ſont occaſionnées fortuitement par
„ des objets qui exiſtent hors de lui, & formées
„ par un méchaniſme qui lui eſt totalement incon-
„ nu & auquel il eſt totalement paſſif, & que ce
„ ſont des idées qui ne repréſentent qu'imparfaite-
„ ment leurs Archetypes, & que le moindre acci-
„ dent peut effacer de la mémoire de celui où elles
„ ſont placées. En joignant & en ſéparant ces idées,
„ & en formant celles dont ſon Entendement eſt
„ capable, il peut à la vérité, par ce moyen arran-
„ ger un grand nombre d'opérations tant phyſiques
„ que morales. Mais cette puiſſance eſt très bor-
„ née & l'homme eſt ſujet à en faire plus ſouvent
„ un mauvais uſage qu'un bon. Au-lieu que les
„ idées en Dieu qui ont pour Archetype l'Eſſence
„ de ſa Divine Nature propre, ſont toutes parfai-
„ tes, éternelles, immuables. On peut dire qu'el-
„ les exiſtent dans l'Entendement Divin, d'une
„ maniere toute différente de celle qui eſt cauſe
„ de leur exiſtence, dans les Etres créés; d'une
„ maniere qui n'eſt connue qu'à Dieu ſeul; mais
„ qui lui eſt parfaitement connue. Au moyen de
„ ces idées, Dieu connoît tout ce qu'il veut con-
„ noître: Il fait tout ce qu'il veut faire: Il permet
„ tout ce qu'il veut permettre: Il empêche tout
„ ce qu'il veut empêcher; & tout cela avec une
„ Puiſſance abſolue & ſans bornes, avec une Bonté
„ & une Sageſſe infinies, & en tout ſens dignes de
„ ſa Nature Divine toute-parfaite. Voilà des diſpa-
„ rités, qui font voir la différence infinie qu'il y a
„ entre les idées du Créateur, & celles de la Créa-
„ ture, & par conſéquent le peu de ſolidité de l'ob-
„ jection à laquelle il s'agiſſoit de répondre.

„ Au ſurplus, je vous demande, Monſieur, peut-

„ on raiſonner ainſi: L'homme eſt doué d'Etendue: „ Il a la puiſſance de ſentir, de penſer & d'agir: „ Il a des idées, mais les unes & les autres ſont „ imparfaites. L'Etre ſuprême eſt étendu. Il a la „ puiſſance de ſentir, de penſer & d'agir: Il a des „ idées de ce qu'il eſt, de ce qu'il fait, & de ce „ qu'il veut faire; Donc c'eſt un Etre imparfait „ comme la créature. Quant à moi, je crois qu'il „ y a de la témérité à faire des comparaiſons entre „ le Créateur & la créature dans quelque occaſion „ & dans quelque intention que ce ſoit, qui ten- „ dent à avilir & à deshonorer la Divinité; & ſur- „ tout quand on ne les emploie que pour ſoutenir „ des opinions chimériques, ou que l'on s'en ſert „ faute de meilleures armes, pour combattre des „ ſentimens qu'on ne ſauroit réfuter autrement (*)."

Quelquefois on s'affecte trop d'un ſentiment. Les raiſons les plus foibles en elles-mêmes ont alors une très grande force ſur l'eſprit préoccupé. La crainte d'une pareille prévention me fait donner une attention toute particuliere à ce qui peut m'être défavorable. Il eſt bien plus court & plus commode de condamner tout ce qui choque notre façon de penſer, que d'examiner ſi ce que l'on condamne, mérite véritablement d'être blâmé, ou ſi on ne le blâme que parce qu'il nous contredit. Si j'oſe taxer d'antropomorphiſme tout ſyſtême qui admet de l'analogie entre Dieu & l'homme, & d'un Spinoſiſme raffiné, celui qui étend l'analogie juſqu'à la matiere brute, ce n'eſt point une imputation, mais un doute dont je donne les raiſons en les développant, ſelon qu'elles ſe préſentent à mon eſprit, ſans les déguiſer en aucune maniere, ſans les exaggérer, mais auſſi ſans les affoiblir au moins volontairement. Si elles ne prouvent pas que la vérité ſoit de mon côté, elles prouveront toujours que je la cherche,

(*) Eſſai d'un Nouveau Syſtême &c. T. IV. P. I. p. 118-123.

que j'ai longtems médité & combiné ce que j'avance, & que de quelque côté qu'elle ſe trouve, mon livre tournera à ſon avantage d'une façon ou d'autre. J'ai une ſeconde vue que je crois très légitime; Je veux, par mon attention à ne rien blâmer qu'en forme de doutes motivés & confirmés par un ſi grand nombre de raiſons toutes tirées de l'analyſe la plus exacte des choſes, mériter la même diſcrétion de la part des perſonnes éclairées.

„ Il eſt indubitable, *nous dit le P. Mallebranche*, „ qu'il n'y avoit que Dieu ſeul avant que le „ monde fût créé, & qu'il n'a pu le produire „ ſans connoiſſance & ſans idée; que par con- „ ſéquent ces idées que Dieu en a eues, ne „ ſont point différentes de lui-même, & qu'ain- „ ſi toutes les créatures, même les plus maté- „ rielles & les plus terreſtres ſont en Dieu, „ quoique d'une maniere ſpirituelle, & que „ nous ne pouvons comprendre."

Au contraire, il eſt pour le moins très douteux que Dieu ait jamais eu des idées de tous les Etres qu'il a faits. L'origine de l'idée, les élémens qui la conſtituent, toutes les appartenances de l'idée, nous ont démontré qu'elle ne pouvoit appartenir à Dieu.

Admettre des idées dans Dieu! Y penſe-t-on? Celui qui par ſa Nature ne peut rien ignorer, a-t-il beſoin d'un pareil moyen de connoître? A-t-il beſoin de connoiſſance? A-t-il beſoin d'entendement? A-t-il beſoin d'images qui lui préſentent les choſes? ſur-tout d'images telles que des idées, qui ſont des types intellectuels que nous nous formons des objets d'après l'impreſſion que nous en avons reçue?

On veut que les idées de Dieu ne ſoient pas différentes de lui-même. C'eſt dire que la ſubſtance de Dieu n'a aucune analogie avec la nôtre, que cet Etre tout-parfait n'a ni entendement, ni idée: car

l'acte n'eſt pas la faculté, comme celle-ci n'eſt pas la ſubſtance.

L'homme ne fait rien que ſur un modele préſent à ſes yeux, ou à ſon eſprit, parce que toutes ſes facultés ſont intrinſéquement imparfaites, parce que toutes ſes facultés accommodées les unes aux autres doivent s'entre-aider. Si la puiſſance créatrice n'agit point au hazard, ni aveuglément, elle n'a point auſſi beſoin de la direction d'un entendement. Elle conſtitue le poſſible, ce n'eſt donc pas le poſſible qui lui eſt préſenté dans une idée pour qu'elle l'actualiſe.

Toutes les créatures, même les plus matérielles & les plus terreſtres, ſont en Dieu!.. Il ne les a donc pas créées: il n'a donc jamais été ſeul: elles ont toujours été dans lui & avec lui. Mais comment y ſont-elles? D'une maniere ſpirituelle, & que nous ne comprenons pas. Quoi! la matiere peut exiſter quelque part d'une maniere immatérielle! Nous ne pouvons pas comprendre Dieu. Diſtinguons le donc de tout ce que nous comprenons; du corps & de l'ame, de l'étendue de l'un & de l'intelligence de l'autre.

Leibnitz diſoit auſſi que cette ſubſtance ſimple primative, qui eſt Dieu, devoit renfermer éminemment les perfections contenues dans les ſubſtances dérivatives; qu'ainſi elle avoit la puiſſance, la connoiſſance & la volonté parfaites, c'eſt-à-dire une toute-puiſſance, une omni-ſcience, & une bonté ſouveraine (*). Mais les mots de *ſubſtance primative* & de *ſubſtances dérivatives*, font voir que Leibnitz ſuppoſoit l'univers plutôt comme émané ou dérivé de Dieu, que véritablement créé par lui: ſon raiſonnement ſe détruit par la fauſſeté du principe.

„ Dieu

(*) Principes de la Nature & de la Grace fondés en raiſon.

„ Dieu voit au dedans de lui-même tous les Etres
„ en considérant ses propres perfections qui les
„ lui représentent.... Il n'y a point de per-
„ fection dans les Etres qui ne soit en Dieu,
„ cet Etre suprême considérant ses perfections,
„ contemple celles qu'il a donné aux créatures."

Les perfections de Dieu toutes parfaites & infinies peuvent-elles se resserrer, & se détériorer pour représenter des Etres finis & des qualités imparfaites de leur nature? Car enfin les perfections divines représentent les Etres créés tels qu'ils sont, aussi défectueux & aussi méchans qu'ils sont: le peuvent-elles sans avoir des défauts & une malice du même genre? Si Dieu ne voit dans ses perfections que ce que la créature a de compatible avec elles, il n'y voit rien du créé : le fini est incompatible en tout avec l'infini. D'ailleurs où verroit-il l'imperfection intrinseque des créatures & de leurs qualités, que ses perfections ne peuvent lui offrir?

„ *Cum Essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis*
„ *habet Essentia cujusque rei alterius, & adhuc*
„ *amplius, Deus in se ipso potest omnia propria*
„ *cognoscere. Propria enim natura cujusque rei*
„ *consistit secundum quod per aliquem modum Na-*
„ *turam Dei participat.*"

C'est-à-dire : L'Essence de Dieu contenant tout ce que les autres Essences ont de perfection, & encore plus. Dieu peut connoître tous les Etres réels par la connoissance qu'il a de lui-même. Car la nature réelle de chaque chose consiste en ce par quoi elle participe en quelque sorte de la Nature Divine.

Qu'est-ce que des essences finies peuvent tirer d'une Nature simple, infinie, & conséquemment incommunicable, qui ne peut rien perdre, rien

acquérir, rien détacher d'elle-même pour le donner à d'autres? Comment allier l'infini avec le fini, le parfait avec l'imparfait, dont l'un exclut néceſſairement l'autre? Si tout ce que les Etres ont d'eſſentiel participe de la Nature Divine, tous les eſſences ſont divines en ſoi: nous ſommes des Dieux, les corps les plus groſſiers ſont des Dieux. Au moins tous les Etres ſont des parties de la Divinité. Dieu a pu communiquer une portion quelconque de ſa Nature, il a pu communiquer de même toute autre portion, & finalement ſa Nature entiere avec toutes ſes perfections. Il a donc pu faire le monde ſemblable à lui, & le monde peut être Dieu. Que dis-je? Ce que Dieu a pu faire, il l'a fait: l'Etre tend naturellement à s'aggrandir ſelon ſon pouvoir. Il a donc fait le monde ſemblable à lui, & l'univers eſt Dieu.

Tout ce que l'on a jamais objecté de raiſonnable contre le ſyſtême de l'ame du monde, qui eſt dans le fond celui Spinoſa, ſe tourne avec une force égale contre ceux qui diſent que Dieu eſt tous les Etres; que ſon Eſſence contient tout ce que les autres eſſences ont de perfection, ou de réel; que la Nature propre de chaque choſe conſiſte en ce par quoi elle participe en quelque ſorte de la Nature Divine; que les Etres réels, & en particulier les Etres doués d'intelligence, participent de la Nature Divine. Le Spinoſiſme n'eſt que le ſyſtême commun pouſſé à l'extrême. L'acte de la généraliſation, dit un moderne (*), eſt pour les hypotheſes du métaphyſicien, ce que les obſervations & les expériences réitérées ſont pour les conjectures du phyſicien. Les conjectures ſont-elles juſtes? Plus on fait d'ex-

(*) Penſées ſur l'interprétation de la Nature.

(*bb*) Je le répete, je n'ai garde de taxer de Spinoſiſme Clarke ni les autres qui ont ſoutenu que notre intelligence ne pouvoit venir que d'un Etre intelligent lui-même qui nous l'avoit communiquée. Je dis ſeulement que ce principe me ſemble conduire au Spinoſiſme. Pour être Spinoſiſte, il ne ſuffit pas d'admettre un principe qui favoriſe cette erreur, il faut de plus reconnoître & avouer les conſéquences qui la

périences, plus les conjectures ſe vérifient. Les hypotheſes ſont-elles vraies ? Plus on étend les conſéquences, plus elles embraſſent de vérités, plus elles acquierent d'évidence & de force. Au contraire ſi les conjectures & les hypotheſes ſont frêles & mal fondées, ou l'on découvre un fait, ou l'on aboutit à une vérité où elles échouent. Spinoza ne mériteroit point les noms odieux dont on le diffama de ſon vivant & dont ſa mémoire reſte flétrie, s'il n'avoit eu d'autre intention que de faire voir combien il étoit faux & dangereux de faire Dieu intelligent, bon & ſage, parce qu'il y a de la bonté, de la ſageſſe, & de l'intelligence dans le monde. Ne ſuit-il pas de ce principe, ſans trop forcer la concluſion, que Dieu eſt pierre, plante, bête, homme, puiſqu'il y a des pierres, des plantes, des bêtes & des hommes; que par conſéquent Dieu eſt tout & que tout eſt Dieu; que comme il ne ſauroit y avoir pluſieurs Dieux, il n'y a point d'autre Dieu que ce tout; & ſurement le tout eſt une ſubſtance infinie & unique, puiſqu'elle ne peut être bornée, & qu'il n'y a rien plus que le tout? Ainſi en généraliſant un ſyſtême on en montre l'abſurdité (*bb*). Si Dieu eſt tous les Etres, tous les Etres ſont Dieu, la nature de chaque choſe conſiſte dans un extrait de la nature de Dieu, nous ſommes tous des parties de la Divinité, des émanations de ce grand Etre. Spinoſa a-t-il rien dit de plus hardi?

„ Dieu a créé les Etres intelligens à ſon image,
„ ou ſelon l'idée qu'il s'en étoit formée. En
„ faut-il davantage pour conclure que Dieu

---

conſtituent formellement ; mais l'on ne peut, ſans injuſtice, imputer à un Auteur que les conſéquences qu'il avoue. Il eſt téméraire de le rendre reſponſable de celles qu'il ne voit pas, & abſolument inique de le charger de celles qu'il nie. Il n'en eſt pas moins permis à chacun de dire l'impreſſion que les mêmes hypotheſes font ſur ſon eſprit, ſurtout quand on ne trouve pas mauvais que les autres penſent autrement: *Nec mihi, ſi aliter ſentias, moleſtum.*

„ étoit lui-même l'Archetype de cette idée? Il „ eſt certain au moins que Dieu ne pouvoit „ avoir pris que de lui-même l'idée de la puiſ- „ ſance de ſentir, de penſer & d'agir, qu'il a „ communiquée à ces Etres doués d'intelligen- „ ce : Pourquoi ne voudroit-on pas que Dieu „ eût pris de même l'idée de leur exiſtence „ réelle de la ſienne propre?

Pourquoi ne voudroit-on pas que Dieu eût pris de même l'idée de la matiere de ſa propre matérialité? Voilà la demande ultérieure & celle qui fait ſentir l'inconvénient de la premiere. Dieu n'a pu rien créer ſans idée. Il n'a pu faire l'intelligence, ſans en avoir l'idée: il n'a pu en avoir l'idée ſans archétype, cet archétype ne pourroit être que dans lui, ou plutôt il ne pourroit être que lui-même: donc Dieu eſt intelligent, d'une intelligence telle que celle qu'il a donnée à l'homme; autrement tout le raiſonnement tombe à faux. De même, Dieu n'a pu faire la matiere, ſans en avoir l'idée, il n'a pu en avoir l'idée ſans archétype; cet archétype n'a pu être que Dieu même: donc Dieu eſt matériel, comme le corps le plus groſſier.

„ Cette exiſtence ne peut ſuppoſer la non-éten- „ due abſolue, qui n'eſt qu'un néant, elle ſup- „ poſe donc l'étendue réelle, puiſqu'il n'y a „ point de milieu entre l'une & l'autre."

L'auteur montre évidemment ici qu'il a donné dans la mépriſe dont je viens de parler tout-à-heure. Tout Etre eſt inconteſtablement, ou étendu, ou non-étendu. Mais quand on dit qu'il y a des Etres inétendus, on ne prétend pas pour cela que l'inétendue abſolue ſoit le ſoutien de leur exiſtence réelle, comme quelque choſe de ſubſtantiel. On prétend ſeulement que leur nature eſt diſtinguée de celle des corps: ce qui ſuffit pour faire appercevoir com-

bien il eſt peu juſte de dire que tout Etre réel eſt étendu, parce que l'inétendue n'eſt rien.

„ L'Etendue eſt une perfection en elle-même. „ Elle eſt donc un Attribut de l'Etre ſuprême „ qui eſt la ſource de toute perfection, Dieu „ eſt donc un Etre réellement étendu."

Dieu eſt la ſource de toute perfection, en tant que Créateur: titre qui, loin de ſuppoſer qu'il renferme toutes les perfections des Etres créés, tant des ames, que des corps, prouve invinciblement qu'il ne les a pas, puiſqu'il les crée. On peut relire ce que j'en ai dit plus haut.

„ Si l'on m'objectoit que c'eſt tomber dans l'An- „ tropomorphiſme, & faire pis encore, que „ d'attribuer à Dieu l'étendue, propriété de la „ matiere le plus vil des Etres, & de nous „ repréſenter cet Etre ſuprême, comme nous „ ſentons que nous ſommes faits nous-mêmes, „ qui ne ſaurions rien faire ſans idées, ni avoir „ d'idées ſans archétypes."

Nous voici au vrai point de la difficulté: rendons nous attentifs à la ſolution.

„ Je répondrois que Dieu, Etre étendu, ſource „ de l'Etendue la plus parfaite, ayant l'idée de „ l'étendue dont l'Archétype eſt la ſienne mê- „ me, & voulant la donner à la matiere ou au „ corps poſſible; on peut dire qu'il l'aſſortit à „ la fin pour laquelle il a voulu les créer."

Mauvaiſe réponſe aſſurément qui, au lieu de réſoudre la difficulté, y en ajoute une plus grande. Il s'enſuivroit que Dieu pourroit reſtraindre ſon étendue infinie, & en altérer la perfection pour l'accommoder à la nature imparfaite des créatures. Cet

assortiment est un mystere aussi inconcevable que celui qu'il devroit éclaircir.

„ Dans ce sens cette étendue, relativement à la „ destination des corps, a, comme je l'ai déjà „ remarqué, toute la perfection qui convenoit „ à sa nature. Mais comparée à l'étendue de „ Dieu, elle est infiniment imparfaite."

Il faudroit le prouver, que l'étendue est infinie & infiniment parfaite dans Dieu : & qu'elle est finie & infiniment imparfaite dans la créature; mais rien que des paroles, comme si l'on cherchoit à se faire illusion. Nous prend-on pour des enfans? On devroit faire un peu plus de cas de notre siecle philosophique.

„ Cela est dans l'ordre des choses : Il est naturel „ qu'il y ait incomparablement plus de perfec- „ tion dans la Source de cette étendue, qu'il „ n'y en a dans ses Emanations, ou dans cha- „ cune de ses Emanations."

En supposant que la Nature procede de Dieu par voie d'émanation, où a-t-on vu qu'il est naturel que tout ce qui est dans l'effet soit plus parfaitement dans sa cause? Les plus grands fleuves ne sont presque rien à leur source : l'homme n'est dans son principe qu'un atôme spermatique : le plus grand arbre vient d'une graine, où assurément il n'existoit pas d'une maniere aussi parfaite que dans son état d'accroissement. L'effet est la manifestation de l'énergie de la cause, qui n'éclate que par lui. L'avantage de la perfection est tout entier du côté de l'effet qui est formellement & dans le plus haut degré de développement, ce que la cause n'est qu'en puissance. Quel est le plus parfait, de l'homme mûr, ou du ver dont il provient?

„ Cela étant, on ne peut pas dire, en quelque „ ſens même qu'on prenne la choſe, qu'en at- „ tribuant une étendue réelle à Dieu, c'eſt „ ravaler cet Etre ſuprême, ou penſer d'une „ maniere peu digne de ſes perfections ado- „ rables."

On le dira avec raiſon, tant qu'on ne prouvera pas mieux le contraire.

„ C'eſt d'ailleurs me faire une difficulté mal-à- „ propos que de m'imputer que je mets Dieu „ au niveau de l'homme en lui attribuant des „ idées ſemblables à celles de la créature."

C'eſt toujours mal-à-propos qu'on objecte à un Auteur une difficulté à laquelle il n'a point de réponſe.

„ Il convient de renverſer cette propoſition : „ Dieu n'a pas des idées ſemblables à celles de „ l'homme; mais l'homme, par un effet de la „ Volonté, de la Toute-puiſſance, & de la „ Bonté Divines, a des idées ſemblables à cel- „ les de Dieu..."

Cela s'appelle profiter adroitement de l'Ecriture ſainte : car il n'eſt pas dit que Dieu reſſemble à l'homme, mais que Dieu a fait l'homme à ſa reſſemblance ; tout comme une perſonne ne reſſemble pas à ſon portrait, quoique ſon portrait lui reſſemble.

„ ... Avec cette différence que les idées primiti- „ tives de l'homme, ces idées qui ſont la baſe „ de toutes celles qu'il eſt capable de produire, „ ſont occaſionnées fortuitement par des objets „ qui exiſtent hors de lui, & formées par un „ mécaniſme qui lui eſt totalement inconnu & „ auquel il eſt totalement paſſif, & que ce ſont

„ des idées qui ne repréſentent qu'imparfaite-
„ ment leurs Archetypes, & que le moindre
„ accident peut effacer de la mémoire de celui
„ où elles ſont placées. En joignant & en ſé-
„ parant ces idées & en formant celles dont
„ ſon entendement eſt capable, il peut, à la
„ vérité, par ce moyen arranger un très grand
„ nombre d'opérations tant phyſiques que mo-
„ rales. Mais cette puiſſance eſt très bornée,
„ & l'homme eſt ſujet à en faire plus ſouvent
„ un mauvais uſage qu'un bon. Au lieu que
„ les idées en Dieu qui ont pour Archetype
„ l'Eſſence de ſa Divine Nature propre, ſont
„ toutes parfaites, éternelles, immuables. On
„ peut dire qu'elles exiſtent dans l'entende-
„ ment divin, d'une maniere toute différente
„ de celle qui eſt cauſe de leur exiſtence dans
„ les Etres créés, d'une maniere qui n'eſt con-
„ nue que de Dieu ſeul, mais qui lui eſt par-
„ faitement connue."

Je me contenterai de rappeller en paſſant que la maniere dont les idées exiſtent & ſont produites dans les Etres créés, eſt préciſément ce qui les conſtitue idées. Elles repréſentent toujours leur objet qui eſt l'impreſſion que l'ame reçoit des choſes. Ces images repréſentatives ſont ce que nous appellons des idées. S'il y a quelque choſe dans Dieu qui y exiſte d'une maniere toute différente de celle qui conſtitue l'exiſtence de l'idée dans l'ame, cet inconnu ne peut être l'idée.

Dieu a des idées: ces idées ont un archétype: cet archétype eſt l'Eſſence de Dieu & ſes perfections adorables. Dieu reſſemble donc à l'ame humaine, qui ne ſe connoît point immédiatement, mais ſeulement par les idées qu'elle à de ſes facultés. Si l'on ne veut pas admettre une pareille imperfection dans Dieu, à quoi lui ſervent donc les idées & l'entendement qu'on lui donne?

„ Au moyen de ces idées Dieu connoît tout ce „ qu'il veut connoître: Il fait tout ce qu'il veut „ faire: Il permet tout ce qu'il veut permet- „ tre: Il empêche tout ce qu'il veut empê- „ cher; & tout cela avec une puissance absolue „ & sans bornes, avec une bonté & une sagesse „ infinies, & en tout sens dignes de sa Nature „ Divine toute-parfaite."

Si Dieu opere, il opere immédiatement & par lui-même, sans intermede quelconque, sans modele, sans moyen, sans motif; & sans que son acte puisse recevoir aucune des dénominations qui caractérisent les actions de la créature. Si l'on dit que ce n'est pas là agir, j'en suis d'accord, je ne vois point de sens au mot *agir*, qui convienne à Dieu.

„ Voilà des disparités qui font voir la différence „ infinie qu'il y a entre les idées du Créateur „ & celles des créatures."

Une différence infinie entre des idées & des idées! Non, il ne sauroit y en avoir; ce sont toujours des espèces appartenantes au même genre: on en convient avec de la bonne foi (*). Or peut-il y avoir une différence infinie entre deux espèces du même genre? N'y en auroit-il pas une plus grande entre deux espèces de divers genre? On ne donne que des disparités en plus & en moins: ce qui ne met point assez de distinction entre la Nature & son Auteur.

„ Peut-on raisonner ainsi: L'homme est doué „ d'Etendue: Il a la puissance de sentir, de „ penser & d'agir: Il a des idées, mais les unes „ & les autres sont imparfaites. L'Etre su-

(*) Voyez ci-devant Chap. XXXV.

„ prême eſt Etendu : Il a la puiſſance de ſen-
„ tir, de penſer & d'agir : Il a des idées de ce
„ qu'il eſt, de ce qu'il fait, & de ce qu'il veut
„ faire : donc c'eſt un Etre imparfait comme
„ la créature."

Pourquoi non ? Si Dieu a les mêmes facultés que la créature au même degré, il eſt auſſi parfait, ou auſſi imparfait qu'elle. S'il les a dans un degré plus éminent, il eſt plus parfait à proportion. S'il les avoit dans un degré de perfection infinie... Mais il répugne que le corps ou l'ame, l'intelligence ou l'étendue, eſſences créées & intrinſéquement bornées, ſe trouvent élevées à l'infinité. En un mot, s'il les a, de quelque maniere que ce ſoit, il reſſemble toujours à l'homme ; & il y a de l'antropomorphiſme à les lui attribuer.

„ Quant à moi, je crois qu'il y a de la témérité
„ à faire des comparaiſons entre le Créateur &
„ la créature, dans quelque occaſion & dans
„ quelque intention que ce ſoit, qui tendent à
„ avilir & à deshonorer la Divinité ; & ſur-tout
„ quand on ne les employe que pour ſoutenir
„ des opinions chimériques, ou que l'on s'en
„ ſert faute de meilleures armes, pour com-
„ battre des ſentimens qu'on ne ſauroit réfuter
„ autrement."

L'avis eſt bon : le Lecteur ne manquera pas de l'appliquer au nouveau ſyſtême. Quelle comparaiſon plus propre à avilir & à deshonorer la Divinité, que celle qui met de l'analogie entre Dieu & l'homme, entre Dieu & la matiere, quoique l'on convienne que cette analogie n'eſt pas recevable en rigueur ? Quelle opinion plus chimérique que l'hypotheſe d'une étendue ſans étendue, d'une intelligence ſans intelligence ? S'en tiendroit-on à des choſes auſſi vagues & auſſi contradictoires, ſi l'on avoit de meilleures raiſons à apporter ?

CHAPITRE LXXXIV.

Il n'y a point plusieurs attributs en Dieu.

J'AI déja obſervé qu'il y avoit de l'inexactitude à diſtinguer pluſieurs attributs dans l'Etre ſuprême. Cette diſtinction eſt groſſiérement calquée ſur ce que nous avons obſervé dans nous & dans les autres. Nous ſommes naturellement antropomorphiſtes. N'ayant que des idées humaines, nous devons nous trouver inclinés à rapporter tout à ces idées, à expliquer tout par elles, & particuliérement ce que nous comprenons le moins. L'expérience journaliere nous dit que les hommes agiſſent en conſéquence de certaines lumieres, ou ſentimens, par des vices, ou des vertus, que l'on s'accoutume à regarder comme les principes raiſonnés de leur conduite. Nous avons tranſporté ces idées à Dieu, comme les ſeules capables de mettre à notre portée, des opérations incompréhenſibles. Ce que nous appellons attributs de Dieu, ne ſont donc que différens rapports ſous leſquels nous enviſageons humainement ce que la Nature Divine opere hors d'elle, dans la Nature créée, ſelon notre maniere d'imaginer ſon action ſuppoſée. J'oſe dire que ces rapports n'ont point de fondement réel en Dieu, ainſi que nous nous le figurons; elles n'en ont que dans la témérité de notre eſprit qui veut tout ſoumettre à ſes lumieres, & qui n'eſt point rebutté par les difficultés à jamais inſurmontables qu'il rencontre à chaque pas dans cette carriere qui ſurpaſſe ſes forces.

Il y a pluſieurs facultés dans l'homme; il ne ſauroit y avoir qu'une perfection infinie dans Dieu, qui eſt tout ce qui convient à l'Etre ineffable, que nous ne pouvons exprimer par aucun nom. Si incapables d'en ſaiſir l'eſpece, nous la conſidérons ſous

certains rapports de notre invention qui n'exiſtent que dans l'imbécillité de notre entendement, nous avons tort de décompoſer ainſi ce qui eſt eſſentiellement un & ſimple : nous avons tort de comprendre ſous des idées tout-à-fait humaines, ce qui n'a rien d'humain : nous avons tort d'appeller intelligence, bonté, ſageſſe, ce qui eſt infiniment plus que tout cela. Cette opération répugne autant à l'Eſſence Divine, qu'elle eſt conforme à la foibleſſe de notre imagination. Oui, nous avons fait nous-mêmes l'intelligence, la juſtice, la ſageſſe & la bonté de Dieu, en imaginant ce que nous ne comprenons pas, par analogie à ce qui eſt en nous. Nous ne pouvions nous contenter d'un Dieu incompréhenſible : il nous falloit un Dieu qui fût à la portée de notre intellection. Si nous n'avons pas deſiré un Dieu viſible & palpable, pluſieurs au moins en ont fait un étendu & corporel qui ne peut être rejetté de ceux qui ne l'ont fait qu'intelligent & bon, s'ils veulent être conſéquens.

CHAPITRE LXXXV.

Objection & réponſe.

OBJECTION.

„ *Dieu n'eſt pas en tout incompréhenſible, par rap-*
„ *port à nous. S'il en étoit ainſi, nous n'aurions de*
„ *lui nulle idée, & nous n'en aurions rien à dire ;*
„ *mais nous pouvons & nous devons affirmer de*
„ *Dieu, qu'il exiſte, qu'il a de l'intelligence, de*
„ *la ſageſſe, de la puiſſance, de la force, puiſqu'il*
„ *a donné de ces prérogatives à ſes ouvrages ; &*
„ *qu'il a ces qualités dans un dégré qui paſſe ce*
„ *que nous en pouvons concevoir : 1°. les ayant par*
„ *ſa nature, & par la néceſſité de ſon être, non*

„ *par communication & par emprunt: 2°. les ayant*
„ *toutes enſemble, & réunies dans un ſeul etre,*
„ *très-ſimple & indiviſible; & non par parties, &*
„ *diſperſées, telles qu'elles ſont dans les créatures:*
„ *3°. les ayant enfin comme dans leur ſource; au*
„ *lieu que nous ne les avons que par des ruiſſeaux,*
„ *& comme des goutes émanées de ſon être infini,*
„ *éternel, ineffable.*"

RÉPONSE

Pour ſervir de récapitulation.

DIEU eſt incompréhenſible en tout par rapport à nous. Il eſt Dieu en tout, infini en tout, & notre idée n'atteint pas l'infini. Nous n'avons nulle idée poſitive de Dieu. Tout ce que nous en pouvons dire ſe réduit à le diſtinguer de tout ce que nous connoiſſons & concevons. S'il étoit quelque choſe de concevable à nos foibles eſprits, il ne ſeroit pas Dieu. Nous pouvons & nous devons aſſurer que Dieu eſt par lui-même, puiſque quelque choſe exiſte; ſon aſéité ne nous en eſt pas moins incompréhenſible; nous ne la connoiſſons que comme l'oppoſé de l'exiſtence contingente. Dieu n'a aucune des prérogatives qu'il a données à ſes ouvrages. Les perfections des créatures ſont créées comme elles, & Dieu eſt incréé. Il n'a pas ces qualités dans un dégré infini dont elles ne ſont pas capables. Il ne les a point du tout; ni par ſa nature, ni par la néceſſité de ſon Etre qui eſt incompatible avec des eſſences ſi baſſes; ni toutes enſemble & réunies dans une ſeule perfection: cela ne peut être: elles ſont néceſſairement diſtinguées les unes des autres; ni enfin comme la ſource d'où elles émanent: elles nous viennent de Dieu en vertu de la création, & non par voie d'émanation, de communication, ni de génération. Peut-être ne l'aurai-je pas encore aſſez ſouvent répété?

CHAPITRE LXXXVI.

Dieu n'eſt ni bon, ni ſage, ni intelligent, ſuivant les principes & de l'aveu implicite de ceux qui le prétendent bon, ſage, & intelligent.

QUE je demande à chacun de ceux qui me blâment de refuſer à Dieu les titres d'intelligent, de bon, de ſage, &c. que je leur demande s'il y a de l'analogie entre le fini & l'infini, à parler ſtrictement & en rigueur, comme il convient; ils m'ont déja répondu unanimement qu'il ne ſauroit y en avoir, vu que l'un exclut l'autre & en eſt pareillement exclu. Que je leur demande en ſecond lieu s'il exiſte une intelligence finie, une bonté finie, une ſageſſe finie; ils n'auront garde de le nier. N'eſt-ce pas convenir tacitement qu'il ne peut y avoir ni intelligence infinie, ni bonté infinie, ni ſageſſe infinie? S'il y en avoit, il y auroit une analogie marquée entre le fini & l'infini par rapport à l'intelligence, à la bonté, à la ſageſſe. Le plus & le moins de perfection dans ces qualités n'en change point la nature: dès lors la bonté, la ſageſſe & l'intelligence reſteroient bonté, ſageſſe & intelligence dans le fini & l'infini, dans le parfait & l'imparfait: donc il y auroit analogie entre eux: donc il ne peut y avoir une intelligence infinie, une bonté infinie, une ſageſſe infinie: donc Dieu n'eſt ni bon, ni ſage, ni intelligent, ſuivant les principes & de l'aveu implicite de ceux qui le prétendent ſage, bon, & intelligent, ce qu'ils ne peuvent ſoutenir que par la contradiction la plus évidente. Qu'ils s'accordent donc avec eux-mêmes; & ſelon qu'ils prendont ou l'affirmative ou la négative, ils ſe trouveront inſenſiblement amenés à mon ſentiment, ou entraînés vers le Spinoſiſme. Je ne vois que cette alternative.

CHAPITRE LXXXVII.

Si l'être eſt univoque entre Dieu & la créature.

EXAMEN DE CETTE PROPOSITION:

Dieu eſt, la créature eſt: donc il y a analogie entre eux par rapport à l'exiſtence.

EN traitant de la généraliſation & univerſaliſation de nos idées, j'ai reconnu que l'idée de l'Etre en général, dite la plus féconde & la plus vaſte, étoit au fond la plus vaine & la plus chimérique. L'Etre en général eſt l'Etre conſidéré abſtractivement à toute différence ſubſtantielle ou modale, c'eſt-à-dire l'Etre excluſivement à tous les Etres exiſtans ou poſſibles, la négation préciſe de tout ce qui eſt & de ce qui n'eſt pas (*).

On dit néanmoins que l'exiſtence eſt une perfection, & par-là on entend une réalité: on la range parmi les propriétés qui conſtituent la nature d'une choſe. Quand on parle ainſi, il s'agit ſans-doute de l'exiſtence actuelle, laquelle peut être conſidérée ou comme diſtincte & ſéparée de la choſe exiſtante, ou comme n'en étant pas diſtinguée. Sous ce dernier aſpect, l'exiſtence eſt la choſe même exiſtante avec tous ſes attributs, ſelon toutes ſes manieres d'être. L'exiſtence conſidérée comme diſtincte de la choſe qui exiſte, n'eſt plus qu'une abſtraction, une chimere, une viſion de notre eſprit qui n'a point la puiſſance de donner de la réalité aux phantômes qu'il imagine. Quelle erreur groſſiere, que de regarder une telle abſtraction comme une premiere perfection commune à tout ce qui exiſte!

(*) Chapitre XIX.

Ces principes, tout simples qu'ils sont, suffisent pour nous convaincre que l'être n'est point univoque entre Dieu & la créature; & que bien qu'il soit vrai de dire que Dieu est & que la créature est, il n'y a pourtant point d'analogie entre eux par rapport à l'existence.

Quand on demande si l'être est univoque entre Dieu & la créature, entend-on l'être en général, ou quelque maniere d'être particuliere? Si l'on entend l'être en général, je réponds que l'être en général n'étant rien, il ne peut pas être dit univoque entre Dieu & la créature. Si l'on entend quelque maniere d'être particuliere, je suis dispensé de répondre; il est évident qu'aucune maniere d'être particuliere ne peut devenir commune à Dieu & à la créature, à l'infini & au fini, au parfait & à l'imparfait. La question est donc résolue par la façon dont elle est proposée. Quoi que l'on entende par l'être, il n'est point univoque entre Dieu & la créature.

Dieu est, & la créature est aussi. Ils existent réellement & substantiellement tous deux. Il est vrai, mais ôtons toute ambiguité des termes. Veut-on parler de l'existence en général, abstraction faite de la chose existente? Alors elle n'est rien & ne sauroit servir de fondement à aucune sorte d'analogie. Non, il ne s'agit point de l'existence en général, puisque ni Dieu, ni l'homme n'existe en général. L'existence de l'un & de l'autre n'est point aussi la même, ni semblable, sous aucun rapport particulier. Ceux qui ont tant d'attachement pour certains mots, ne sont-ils pas obligés de nier de Dieu tout ce qui appartient ou convient à la créature?

Les mots *être*, *exister*, employés en général, sans détermination d'aucun sens particulier, & sans aucun adjoint, se disent par opposition au néant, dont ils signifient la négation & rien de plus. Que pourroient-ils signifier autre chose, qui ne fut une par-

particularité ? Et dès lors ils ne seroient plus employés en général. Or opposer Dieu au néant, opposer la créature au néant, ce n'est point du tout établir de l'analogie entre eux, suivant cet axiome : De ce que deux choses ne ressemblent point à une troisieme, il n'en suit rien ni pour ni contre leur ressemblance, ou analogie réciproque.

Je ne pense pas que personne ait jamais prétendu autre chose, en disant que Dieu est, & que la créature est, sinon de les opposer au néant (*), ou d'exprimer leur existence particuliere. La derniere prétention est vaine quant à l'être de Dieu, en ce qu'il a de positif : il n'est exprimé ni par ce mot, ni par aucun autre : il est inconcevable & ineffable. Les manieres d'être de la créature s'expriment par des adjoints, ou épithetes, signes des idées que nous en avons ; mais lorsqu'on s'en tient au mot simple *être*, *exister*, on ne désigne que l'opposition au néant, laquelle n'est rien de positif : au-lieu qu'il faut quelque chose de positif pour fonder une analogie.

Après avoir opposé le Créateur & la créature au néant, après avoir détaillé pour ainsi dire l'existence de celle-ci par l'exposition des propriétés que nous lui connoissons, nous devons dire : L'homme est intelligent, Dieu n'est pas intelligent : La matiere est étendue, Dieu n'est pas étendu, &c. nous trouverons toujours que, Dieu n'étant rien de ce que la créature est, il n'y a aucune sorte d'analogie entre l'existence de l'un & celle de l'autre.

(*) Voyez ci-devant page 72.

CHAPITRE LXXXVIII.

D'un reproche fait à Mallebranche.

On reprochoit à Mallebranche de n'admettre pour Divinité, que l'Etre en général, l'Etre vague & indéterminé, l'Etre abſtractivement & préciſément (*ii*). Sans juger ici de l'équité de ce reproche, n'eſt-il pas ſenſible que ceux qui font Dieu intelligent & étendu, ne lui accordent que des perfections vagues & indéterminées? Ils nient de l'intelligence & de l'étendue de Dieu, tout ce qu'ils conçoivent de l'intelligence & de l'étendue des ſubſtances connues: ils affirment que l'intelligence & l'étendue de Dieu ſont incompréhenſibles; que Dieu eſt intelligent & étendu,.. non à la maniere des ames & des corps, mais d'une façon infiniment différente & qui paſſe notre portée. Quand on a ainſi abſtrait l'intelligence de tout ce qu'elle a, de tout ce que nous en ſavons, de tout ce que nous en concevons, que reſte-t-il? L'intelligence en général, l'étendue en général, une préciſion métaphyſique, une abſtraction déréglée de notre eſprit, une

(*ii*) Voyez *la Réfutation d'un Nouveau Syſtême de Métaphyſique propoſé par le P. M. &c.* „ On y a recueilli les expreſſions qu'employe „ le P. M. à faire entendre ce qu'il penſe de la Nature de Dieu, & „ on en a formé une eſpece de catéchiſme. PREMIERE DEMANDE. „ Qu'eſt-ce que Dieu? REP. C'eſt l'Etre en général & indéterminé: „ l'Etre univerſel: l'Etre préciſément. II. D. *Mais qu'entendez-vous „ par cet Etre en général & indéterminé, cet Etre univerſel?* R. J'en„ tends cette idée vague & générale de l'Etre, dont notre eſprit eſt „ néceſſairement plein dans le tems qu'il croit ne penſer à rien: ou „ ſi vous voulez, cette idée vague de la cauſe en général, dont la „ préſence ineffaçable eſt la ſource de toutes les abſtractions déréglées „ de l'eſprit, & de toutes les chimeres de la Philoſophie ordinaire: „ ou enfin pour m'expliquer encore davantage, Dieu ou l'Etre en

chimere logique. Voilà ce qu'on nous donne pour des perfections de Dieu. Et voilà comme notre eſprit fauſſement ſubtil a enfanté tous les attributs dont eſt formée l'idée complexe de la Divinité. Si l'on ne ſavoit pas juſqu'où peut aller l'illuſion de l'eſprit, on s'étonneroit avec raiſon de voir des perſonnes reſpectables d'ailleurs par leur ſavoir & par la plus haute piété, ſi fortement attachées à des mots dont elles ont ôté toute la ſubſtance & le ſens, & ſe proſterner devant les idoles de leur imagination, croyant adorer l'Auteur de la Nature.

CHAPITRE LXXXIX.

Concluſion générale.

DIEU ne nous eſt connu que ſous la notion de cauſe, c'eſt-à-dire, comme Créateur, comme celui qui fait que les choſes ſoient: car c'eſt-là tout ce que nous ſavons & pouvons ſavoir de la puiſſance créatrice, ou de la cauſe proprement dite, dont la vertu intrinſeque nous ſera éternellement cachée.

„ général eſt cette idée de la généralité même, que notre eſprit ré-
„ pand ſur les idées confuſes des choſes particulieres qu'il imagine,
„ pour s'en former par ce moyen des idées générales; telles que ſont,
„ par exemple, l'idée du cercle en général, après avoir vu trois ou
„ quatre cercles particuliers: ou l'idée d'arbre en général, après avoir
„ vu un pommier, un poirier, un prunier." *Journal des Savans an.* 1716.

Voyez de plus une Lettre de Mr. Leibnitz à Mr. Remond, où le Philoſophe Allemand juſtifie le Philoſophe François en diſant qu'il croit que le P. M. a entendu non pas un Etre vague & indéterminé, mais l'Etre abſolu qui differe des Etres particuliers bornés, comme l'eſpace abſolu & ſans bornes differe d'un cercle ou d'un quarré.

Quelque chose a été faite: donc quelque autre chose n'a pas été faite: donc celle-ci a fait l'autre. C'est à quoi l'on devroit réduire toute la théologie naturelle.

Fin de la cinquieme Partie.

APPENDICE

À LA

CINQUIEME PARTIE,

Où l'Auteur fait voir que ſon ſentiment n'a rien de contraire à l'Écriture Sainte.

I. J'AI employé un temps conſidérable à examiner mon ſentiment, comme s'il me fût étranger. Je l'ai enviſagé ſous toutes les faces que j'ai pu imaginer: j'ai conféré chaque objet, l'un après l'autre, avec les dogmes & la morale de l'Evangile; & je ne me ſuis déterminé à publier cet ouvrage qu'après m'être convaincu, autant que mes foibles lumieres ont pu m'en aſſurer, qu'il ne contenoit rien d'oppoſé aux Livres Saints. Si je ne l'avois pas jugé à l'épreuve de cet examen de la part de tout autre, il n'auroit jamais vu le jour. Plein de reſpect pour la parole de Dieu, je n'héſiterois pas à lui ſacrifier un ſentiment qui me ſembleroit la contredire. Je vais donc expoſer les raiſons qui m'ont perſuadé que le mien ne lui étoit pas contraire.

II. JE ſoutiens que Dieu n'eſt ni intelligent, ni bon, ni juſte, ni ſaint. Cependant l'Ecriture Sainte autoriſe l'application de ces termes à la Divinité. C'eſt la premiere réflexion qui s'eſt préſentée à mon eſprit, & elle ne m'a point arrêté.

L'Ecriture eſt remplie des plus ſublimes deſcriptions de la grandeur de Dieu & de ſes attributs. On y trouve à chaque page les expreſſions les plus magnifiques pour exalter ſa force, ſa toute-puiſſance, ſa ſageſſe, ſa ſainteté, ſa juſtice, ſa bonté, ſa miſéricorde, ſa gratuité, ſon intelligence & ſa toute-ſcience.

Dieu eſt Eſprit.

Spiritus eſt Deus. JOAN. IV. 24.

L'Eternel, votre Dieu, eſt le Dieu des Dieux, le Seigneur des Seigneurs, le Fort, le Grand, le Puiſſant & le Terrible.

Dominus Deus veſter, ipſe eſt Deus Deorum, & Dominus Dominantium, Deus magnus, & potens, & terribilis. DEUT. X. 17.

Quelqu'un pourra-t-il ſe cacher dans quelque retraite, où je ne le voie pas, a dit l'Eternel? Ne remplis-je pas, moi, les cieux & la terre, a dit l'Eternel?

Si occultabitur vir in abſconditis, & ego non videbo eum, dicit Dominus? Numquid non cælum & terram ego impleo, dicit Dominus? JEREM. XXIII. 23.

C'eſt Dieu qui a fait la terre par ſa puiſſance, qui a arrangé tout ce monde habitable par ſa ſageſſe, & qui a étendu les cieux par ſon intelligence.

Qui facit terram in fortitudine ſua, preparat orbem in ſapientia ſua, & prudentia ſua extendit cælos. JEREM. X. 12.

A Dieu ſeul ſage, &c.

Soli ſapienti Deo, &c. ROM. XVI. 27.

Qui eſt comme toi entre les forts, ô Eternel? Qui eſt comme toi, magnifique en ſainteté, terrible & louable faiſant des merveilles?

Quis ſimilis tui in fortibus, Domine? Quis ſimilis tui, magnificus in ſanctitate, terribilis atque laudabilis faciens mirabilia? EXOD. XV. 11.

Car je ſuis ſaint, moi l'Eternel qui vous ſanctifie.

Quia & ego ſanctus ſum, Dominus, qui ſanctifico eos. LEVIT. XXI. 8.

Dieu eſt fidele & ſans iniquité, il eſt juſte & droit.

Deus fidelis & abſque ulla iniquitate, juſtus & rectus. DEUT. XXXII. 4.

L'Eternel notre Dieu eſt juſte en toutes ſes œuvres qu'il a faites.

Juſtus Dominus Deus noſter in omnibus operibus ſuis, quæ fecit. DAN. IX. 14.

Rendez graces à l'Eternel, car il eſt bon, & ſa gratuité demeure à toujours. Ps. CXXXVI. 1.

Confitemini Domino quoniam bonus: quoniam in æternum misericordia ejus. Ps. CXXXV. 1.

Tous ces textes ſont formels. Si j'en ſavois de plus forts, je les rapporterois avec la même exactitude. Au reſte on pourroit y en ajouter un très grand nombre d'autres qui s'offriront d'abord à la mémoire des perſonnes verſées dans la lecture des Livres Saints.

III. Un théologien oppoſeroit ici l'Ecriture à elle-même: il recueilleroit une infinité de paſſages où l'incompréhenſibilité de Dieu eſt fortement prononcée, ſans aucune modification quelconque: il diroit avec Job, Voici le Dieu fort eſt grand & nous ne le connoiſſons point (*a*). Trouveras tu le fond de Dieu en le ſondant? Connoitras-tu le tout-puiſſant (*b*)? C'eſt le tout-puiſſant, on ne ſauroit le comprendre (*c*): ou avec le Prophete Royal, Ta voie a été par la mer, ô Eternel! & tes ſentiers dans les groſſes eaux, & néanmoins tes traces n'ont point été connues (*d*). L'Eternel eſt grand, il n'eſt pas poſſible de ſonder ſa grandeur (*e*): ou avec Paul, Que ſes jugemens ſont incompréhenſibles & ſes voies impoſſibles à trouver (*f*)! &c. Il en concluroit très bien que puiſque Dieu nous eſt inconcevable, il n'eſt ni bon, ni ſaint, ni intelligent, parce que ces mots expriment des choſes que nous comprenons, dont nous avons des idées, ou ils n'expriment rien. Expliquant les premiers textes par ceux-ci, il ajouteroit qu'il faut que ce qui eſt appellé bonté, ſageſſe, intelligence, dans les Livres Saints, ſoit quelque choſe de bien plus ſublime que l'intelligence,

(*a*) Job XXXVI. 26.
(*b*) *Ibid.* XI. 7.
(*c*) XXXVII. 5, 23.
(*d*) Ps. LXXVII. 20. ſelon l'Hébreu.
(*e*) Ps. CXLV. 3.
(*f*) Rom. XI.

la sageſſe & la bonté. C'eſt un inconvénient inévitable: ſi Dieu parle aux hommes, il faut qu'il emprunte leur langage pour s'en faire entendre; & le langage humain n'a point de termes qui expriment les perfections de Dieu. De-là la néceſſité de les déſigner par les noms de ce que nous connoiſſons de plus excellent, ſans qu'il faille pour cela les prendre dans leur ſens naturel.

IV. Si je voulois faire uſage de cette méthode, je ne m'en tiendrois pas là. Je ferois voir de plus que dans pluſieurs endroits de l'Ecriture, la ſageſſe, la bonté, la ſainteté & l'être ſont attribués à Dieu ſeul excluſivement à tout le reſte (*g*): attribution abſolument fauſſe au moins en ce qu'elle eſt excluſive, ſi ces mots appliqués à Dieu avoient le même ſens qu'ils ont lorſqu'on les applique à la créature. Et puiſque dans cette derniere appellation, ils ſignifient ce que nous comprenons naturellement de la ſageſſe, de la bonté, de la ſainteté & de l'exiſtence, il faut bien que dans l'autre, ils ne déſignent rien de ces propriétés, ſans quoi elles nous ſeroient communes avec Dieu, & les titres ne pourroient en être réſervés à lui ſeul.

V. Je ne manquerois pas de m'autoriſer encore d'un ſentiment particulier de quelques interprêtes, qui n'eſt pas dépourvu de raiſons. Moyſe élevé parmi les Egyptiens qui avoient donné des noms à leurs Dieux, & prévenu de leurs coutumes, crut que lorſqu'il parleroit aux Iſraëlites du Dieu qui l'envoyoit, ils ne manqueroient pas de lui en demander le nom; dans cette penſée il s'adreſſa à Dieu, afin qu'il le mît en état de ſatisfaire à leurs demandes. Mais Dieu lui répondit, *Je ſuis qui je ſuis*, ou

(*g*) Rom XVI. 27. Matth. XIX. 27. 1 Sam. II. 2. &c.

Je ſerai celui que je ſerai (*b*). On penſe que ce n'eſt pas là un nom de Dieu, comme il eſt évident, quoi qu'en diſent les Rabbins; que Dieu témoignoit au contraire par ces mots, qu'il étoit ineffable, qu'il n'avoit point beſoin de nom, qu'aucun titre ne lui convenoit, qu'il étoit celui qu'il étoit, ſans qu'aucun nom pût exprimer ce qu'il étoit; que cependant pour s'accommoder à la foibleſſe des hommes, & pour ne pas laiſſer Moyſe hors d'état de répondre aux Iſraëlites, il prit le nom de *Jehovah* (*i*). N'en pourrois-je pas dire autant de tous les autres noms & titres que Dieu a pris, ou qu'il a inſpiré aux hommes de lui donner, moins pour exprimer ſes perfections divines, que pour s'accommoder à l'imbécillité de notre conception? En conſéquence ils ne devroient pas être pris à la lettre.

Je ferois remarquer que la véritable ſignification du mot que nous prononçons aujourd'hui *Jehovah* par une ſubſtitution de points, ſemble avoir été *Jahwoh* (*) qui ne veut pas dire proprement *l'Eternel*, mais plutôt *celui qui fait que les choſes ſoient*, le Créateur. Voilà donc le nom de Dieu par excellence, celui qu'il s'eſt donné d'une maniere plus ſolemnelle, le ſeul ſous lequel il vouloit être annoncé & connu. Rien de plus conforme à la concluſion de la cinquieme partie de cet ouvrage.

VI. Je ne lis point l'Ecriture pour y trouver des textes qui me ſoient favorables: je n'ai point la coupable envie de la faire cadrer avec mes ſentimens. Je ſuis perſuadé au contraire que c'eſt une marque très équivoque de la vérité d'une opinion, que ſa conformité avec quelques paſſages des Livres Saints; comme auſſi ſon oppoſition avec d'autres n'en prou-

(*b*) Exod. III. 14.
(*i*) *Ibid.* III. 15 & VI. 3.
(*) Voyez le Clerc ſur Exod. VI. 3.

ve point la fauſſeté. Il eſt inconteſtable que le ſyſtême de l'étendue & de la corporéité de Dieu, eſt beaucoup plus conforme à l'Ecriture priſe à la lettre, que celui de la ſpiritualité pure. Il eſt dit une ou deux fois que Dieu eſt eſprit: mot équivoque, ainſi que tant de ſavans l'on démontré. Il eſt dit encore que perſonne ne peut voir Dieu; mais l'inviſible n'eſt pas l'immatériel. Au-lieu que depuis le premier chapitre de la Geneſe juſqu'à l'Apocalypſe, une infinité de textes les plus formels, établiſſent l'antropomorphiſme le plus groſſier, & concourent à nous faire donner à Dieu un corps & une ame, l'un avec des membres ſemblables aux nôtres, & l'autre avec toutes les paſſions de l'homme. Il eſt dit que Dieu a fait l'homme à ſon image: il eſt ſouvent parlé de la main forte de Dieu qui terraſſe l'ennemi, du creux de ſa main avec quoi il meſure les eaux, de la paume avec quoi il compaſſe les cieux; du ſouffle de ſes narrines qui ſouleve les eaux, & d'où monte une grande fumée; de ſon bras étendu, de ſon bras qui n'a point d'égal en force & en puiſſance; de ſa bouche d'où ſort un feu dévorant; de ſa voix qui parle du milieu du feu, ou dont les éclats briſent les cedres; de ſes yeux auxquels rien n'eſt caché; de ſa marche & de ſa deſcente majeſtueuſe qui fait trembler le mont Sinaï. Dieu eſt aſſis, il ſe leve, il marche, il monte, il deſcend, il va, il vient, il travaille, il ſe repoſe; les cieux lui ſervent de trône, la terre eſt ſon marche-pied; il ſe montre aux hommes, il converſe avec eux, il fait paroître des affections pareilles aux leurs, de l'amour, de la haine, de la colere, du repentir, de la jalouſie: il endurcit le cœur des Rois, il ſe rit & ſe moque d'eux: il met les juges hors du ſens: il rend inſenſés les devins & les ſages: il détruit pour ne point rebâtir: il frappe, bleſſe & fait mourir (*). Pour

(*) Tous ces paſſages ſont trop connus pour charger cette page de citations.

completter la reſſemblance de Dieu avec l'homme, comme il en a quelques foibleſſes, il en a auſſi les vertus: il eſt intelligent & ſage, puiſſant & magnifique, juſte & ſaint, bon & miſéricordieux, &c. Tant de textes qui favoriſent le matérialiſme, ne ſont-ils pas contre la ſpiritualité de Dieu? Il eſt donc vrai de dire que l'Ecriture priſe dans le ſens propre des mots, eſt plus favorable au menſonge qu'à la vérité.

VII. Les théologiens ne ſont point arrêtés par cette foule de paſſages. Tous les ortodoxes conviennent d'un commun accord que ce ſont des comparaiſons, des métaphores, ou manieres de parler figurées, qu'on ne doit point prendre à la lettre; que ſi les Ecrivains inſpirés nous repréſentent Dieu agiſſant par des organes & des membres, & lui attribuent diverſes fonctions corporelles, comme s'il avoit un corps, ils s'accommodent en cela à la foibleſſe de l'homme & à ſon langage, ſans qu'on doive néanmoins s'attacher au ſens littéral, & ſans qu'il aient prétendu par ces expreſſions priſes de la nature humaine, nous donner Dieu pour un Etre corporel. Les ſignes matériels par leſquels Dieu ſemble s'être manifeſté, comme le buiſſon ardent, la colonne lumineuſe, le ſon d'une voix, ſont de même des figures choiſiés de Dieu arbitrairement pour notifier ſes volontés aux hommes, qui ne repréſentoient pourtant en aucune façon la Divinité, & n'avoient aucune analogie quelconque avec ſa Nature. On entend ainſi tout ce que les mêmes Ecrivains diſent de la fureur de Dieu, de ſa jalouſie, de ſon repentir: ce ſont des façons de parler empruntées de ce qui ſe paſſe chez les hommes, & qu'il ne faut point preſſer, parce qu'elles expriment moins une telle paſſion de Dieu, qu'un événement que nous interprétons par les paſſions qui reglent ordinairément la conduite des hommes. Ainſi quand Dieu dit qu'il endurcira Pharaon, cela ne ſignifie

pas une action réelle de Dieu sur le cœur de ce prince pour l'endurcir, mais seulement que l'obstination de ce monarque à vouloir retenir les Israëlites, sera aussi forte que si Dieu l'avoit endurci. Dieu ne se repent point proprement d'avoir créé l'homme, mais il nous semble faire à l'égard de l'homme, ce que font les hommes eux-mêmes quand ils se repentent des mesures qu'ils ont prises: ils en prennent de nouvelles propres à réparer leurs premieres démarches.

Je ne me permettrai aucune remarque sur la solidité de ces explications: je n'examinerai point si l'on est fondé à soutenir que Dieu ne se met point en colere, qu'il n'est point jaloux, qu'il ne se repent point, lorsque Dieu dit lui-même expressément qu'il est irrité, qu'il est jaloux, qu'il se repent. Il semble qu'il faut croire à la parole de Dieu, ou dire qu'il ment. On aime mieux se convaincre par de bonnes raisons que son langage est figuré; qu'il ne veut pas dire ce qu'il dit. C'est à bon droit. Dieu n'a point d'yeux, ni de bras, ni de mains: il ne hait point: il ne se courrouce point: il n'est point jaloux. Les raisons qui m'en assurent, me disent aussi qu'il n'est ni bon, ni sage, ni juste, ni intelligent, &c.

VIII. Les Ecrivains sacrés, qui pour nous donner quelque idée de la puissance & de la force de Dieu nous l'ont peint mesurant les eaux avec le creux de sa main, compassant les cieux avec la paume, pesant au crochet les montagnes, & les côteaux à la balance, assis au dessus du globe de la terre, jettant çà & là les isles comme de la poudre; lui ont supposé de même de la sagesse, de la bonté & de la justice, pour mettre en quelque sorte à la portée de notre esprit, sa divine maniere de gouverner le monde moral. Les premieres comparaisons ont été prises des actions corporelles de l'homme, de l'usage qu'il fait de ses membres: les secondes le sont

des facultés de ſon ame & de leur exercice; mais les unes & les autres ne ſont que des figures accommodées à notre foibleſſe, qu'il ne faut pas prendre dans le ſens littéral qui n'exprime que des choſes humaines & inapplicables à la Divinité. L'ame eſt au deſſus du corps. Si donc quelque choſe doit nous ſurprendre, ce ne ſont pas les métaphores empruntées de la partie la plus noble de l'homme: elles ſont peut-être moins groſſieres que les autres, quoique auſſi peu expreſſives: elles ſont toutes égales en un point, toutes priſes de la Nature, & toutes également inſuffiſantes à repréſenter la Divinité.

Toute créature eſt à une diſtance infinie de Dieu: cet Etre s'éleve au deſſus de tout. L'intelligence humaine ne le repréſente pas mieux qu'une voix humaine, une lumiere éclatante, ou telle autre image corporelle.

Dieu (car c'eſt lui qui parle par les Auteurs qu'il inſpira) s'attribue la bonté, la juſtice & la ſainteté, comme il ſe donne des organes & des membres corporels, comme il ſe dit jaloux, furieux ou repentant. Il faut entendre toutes ces expreſſions les unes comme les autres. On s'efforceroit en vain d'établir quelque diſparité entre elles.

Sur quoi l'appuyer, cette diſparité? Eſt-elle clairement marquée dans l'Ecriture? Nous y avertit-on de prendre les unes à la lettre, & les autres dans un ſens métaphorique? Celles-ci ſont-elles prononcées d'une maniere moins formelle & moins affirmative que les autres? Y ſont-elles moins ſouvent répétées, avec une diſproportion capable d'établir de la différence? Non: tout eſt égal de part & d'autre. On ne trouve rien dans l'Ecriture, qui annonce que Dieu y parle plus ou moins ſtrictement dans l'une de ces deux circonſtances.

Et que nous en dit la raiſon? La raiſon nous apprend que l'ame & ſes facultés ſont créées, ainſi que le corps & ſes organes: la raiſon nous apprend que

toutes propriétés de la Nature conſidérée, ſoit dans les modes de la matiere, ou dans les puiſſances de l'ame humaine, ſont également incompatibles avec l'Eſſence de l'Etre incréé ; que l'infini ne ſauroit avoir rien de commun, ni d'analogue, avec le fini ; que toute ſimilitude naturelle eſt impropre & ſans proportion entre le parfait par eſſence & l'intrinſéquement imparfait. Elle nous apprend que toute figure priſe de la ſubſtance qui penſe eſt auſſi peu repréſentative de la Divinité, que toute image corporelle, parce que Dieu qui a fait la ſubſtance penſante & la ſubſtance matérielle, eſt également au deſſus de l'une & de l'autre. Elle nous apprend qu'il n'y a pas plus de reſſemblance entre la Divinité & une ame pure, ſainte & toute brillante des connoiſſances les plus lumineuſes, qu'entre la Divinité & un beau corps enrichi de toutes les graces & dons naturels, parce que tout eſprit & toute chair eſt à une diſtance infinie de Dieu, & qu'une diſtance infinie n'a point de degrés. Ainſi la raiſon loin de nous porter à appliquer à Dieu dans un ſens naturel des mots dont le propre eſt d'énoncer des vertus de l'homme, nous preſſe inſtamment de ne prendre ces expreſſions que pour des figures que la nature de notre ame a fournies, comme d'autres ont été tirées de la nature corporelle.

IX. Tant de docteurs néanmoins admettent la diſtinction que je rejette ! ils en font un point eſſentiel. Leur autorité eſt-elle auſſi forte qu'on le prétend ? Ils ſont tous les échos les uns des autres, & par-là cette foule de témoignages ſe réduit à un ou deux. Leur ſentiment n'eſt point fondé en raiſon, il ne l'eſt pas ſur l'Ecriture : on vient de le voir. Sur quoi poſe-t-il donc ? A ſuivre de près ceux qui ont traité particuliérement des attributs de Dieu, on les voit héſiter & varier, ſoutenir le pour & le contre : on les voit fort en peine à éviter certaines conſéquences dures qui découlent de leurs principes,

& qu'ils n'éludent qu'à force de contradictions: j'ai eu plus d'une occaſion de le faire remarquer dans le cours de cet ouvrage. Leurs explications encore ne ſont point uniformes, & quand elles ne tombent pas d'elles-mêmes par leur propre inconſéquence, elles ſont réfutées les unes par les autres dès qu'on les met en parallele.

Mr. King, par exemple, ne vouloit pas que l'on dît que Dieu avoit créé toutes choſes pour ſa gloire, parce qu'on ne peut attribuer à Dieu un deſir de gloire que fort improprement, & *de la même maniere qu'on lui attribue de la colere, de l'amour, de la vengeance, des yeux & des mains.* Selon lui: on ne doit attribuer à Dieu, *l'amour* pour les créatures intelligentes, ou autrement, l'envie de leur faire du bien, & conſéquemment la bonté, que comme on lui attribue de la colere, de la vengeance, un cœur, des yeux & des mains. Il ajoutoit que, ſi l'Ecriture dit que le monde a été créé pour la gloire de Dieu, il faut entendre par-là que ſes attributs divins, ſa puiſſance, ſa bonté & ſa ſageſſe éclatent dans ſes ouvrages, comme s'il n'avoit eu d'autre deſſein que de les expoſer à l'admiration des créatures; ſans que cette apparence doive être priſe pour une réalité.

Après cette interprétation, étoit-il fondé à ſoutenir que la principale intention de Dieu dans la création avoit été de communiquer ſa bonté aux créatures intelligentes, & de leur faire du bien, cet amour pour les Etres capables de bonheur, & cette envie de leur en procurer ne devant être attribués à Dieu, que comme on lui donne des yeux & des mains? Il ne pouvoit réclamer le langage de l'Ecriture qui, ſuivant ſon explication, n'exprimoit que l'apparence des choſes, ou la maniere dont nous pouvons en juger, & non leur réalité.

Que d'autres ſentimens, outre celui de cet illuſtre Prélat, réputés contraires à celui que je propoſe, ſe trouveroient en approcher de très près, ſi un

examen réfléchi en écartoit toute contradiction, en quoi ils lui ſont ſeulement oppoſés!

X. Les ſavans qui ont étudié la langue des Hébreux, reconnoiſſent que le ſtyle & le génie de cette langue ſe reſſentent beaucoup des mœurs groſſieres d'une nation toute livrée aux choſes ſenſibles. Son penchant violent pour l'idolâtrie, fortifié par ſon ignorance, & ſes longues captivités chez des peuples idolâtres, paſſa juſques dans le langage de ſes conducteurs & de ſes prophetes, ſous la direction même de Dieu qui les inſpira, jugeant à propos de ſe prêter à la foibleſſe de ſon peuple. De-là cette multitude de figures ſenſibles, de comparaiſons groſſieres & empruntées indifféremment du corps & de l'ame de l'homme, qui, priſes à la lettre, formeroient un ſyſtême complet de l'antropomorphiſme le plus monſtrueux. Qui n'eût parlé aux Hébreux que de la ſpiritualité de Dieu, de ſon inviſibilité, de ſon incorporéité en un mot, n'en eût point été entendu. Ces mots qui ne ſont que des négations de ce qui frappoit leurs ſens, ne préſentant rien à l'imagination, n'auroient pas fait aſſés d'impreſſion ſur eux pour les détourner de l'idolâtrie des gentils. Un tel objet n'eût point été capable de fixer leurs hommages. N'eſt-il pas remarquable que lorſque Moyſe rappelle aux Iſraëlites que Dieu n'a aucune figure au moins viſible, il le leur peint ſous une forme corporelle? *Quand l'Eternel votre Dieu vous parla en Horeb, ſouvenez-vous que vous entendîtes bien une voix, mais que vous ne vîtes aucune figure.* Le culte qu'il leur preſcrivit, conſiſtant preſque tout en cérémonies extérieures où le corps avoit plus de part que l'eſprit, y étoit bien analogue. Qui leur eût dit encore que leur Dieu étoit infiniment au deſſus de toute bonté, de toute ſageſſe, & de toute juſtice; qu'il étoit incompréhenſible en tout; qu'il n'étoit pas plus légitime de le peindre ſous l'idée des vertus de l'homme, que

ſous

ſous les traits de ſa figure; ce langage n'eût point été à leur portée: il eût gliſſé ſur leur eſprit, ſans y trouver de priſe. Et il en faut dire autant du peuple de tous les âges; juſques dans ce ſiecle éclairé, le peuple, quand il lit l'Ecriture, eſt bien plus affecté des figures qui l'éloignent de Dieu pour le rapprocher des choſes ſenſibles, que du langage ſimple qui diſtingue la Divinité de tout le reſte. Il falloit à des hommes terreſtres, un Dieu grand, fort, puiſſant & terrible, un Dieu qui marchât devant eux ſous la forme d'une nûée, ou d'une colomne lumineuſe, qui annonçât ſa préſence par le bruit de la foudre & le feu des éclairs, qui eût les cieux pour trône & la terre pour marchepied, dont la droite froiſſât l'ennemi, dont la colere conſumât comme du chaume, ceux qui s'élevoient contre lui, &c. Il leur falloit un Dieu qui les protégeât & les gouvernât comme un Roi magnifique, bon, ſage & juſte. Ces images réveilloient dans les eſprits des idées humaines à la vérité, mais plus propres à les affecter, que toutes autres moins ſenſibles. La raiſon qui les introduiſit dans le langage de l'Ecriture, les fit adopter d'âges en âges ſous le ſceau de la révélation: l'impreſſion s'en eſt fortifiée. Combien de Docteurs dans le Chriſtianiſme les prenant toutes également à la lettre, n'ont pu s'empêcher de croire Dieu corporel, moins ſans-doute par conviction que par un reſpect mal étendu, & par un préjugé religieux également illuſoire. La vérité ſe découvre lentement. Eſt-ce un ſecret réſervé pour les derniers tems, que les hommes doivent acheter au prix des erreurs de leurs peres? Ou eſt-il du ſort de l'humanité de tenir toujours au menſonge par quelque endroit? Aujourd'hui on ſait apprécier ces figures & ces comparaiſons matérielles qui ſuppoſent à Dieu des organes corporels. Ce n'eſt là que le premier pas vers la plus importante des vérités. On tient encore à une foule d'autres expreſſions qui donnent à Dieu les facultés de notre

ame, ſans que les Ecrivains ſacrés nous ayent averti de prendre celles-ci plus à la lettre que celles-là, & contre la raiſon qui nous aſſure que tout le créé, de quelque eſpece qu'il ſoit, eſt infiniment au deſſous de Dieu. Peut-être nous en détacherons-nous enfin quelque jour, nous, ou nos deſcendans. Alors Dieu ſera mieux diſtingué, qu'il ne l'a jamais été, du corps & de l'eſprit & de toutes leurs puiſſances. Alors la notion de la Divinité ne ſera plus défigurée par des idées terreſtres & humaines qui la deshonorent; & ſi ces idées ne ſont point remplacées par d'autres, on n'en pourra accuſer que l'incompréhenſibilité de Dieu, & la foibleſſe de l'entendement humain, entre leſquels il n'y a point de proportion. Alors enfin ce que dit l'Ecriture de l'intelligence, de la bonté, de la ſageſſe, de la juſtice qu'elle attribue à Dieu, ſera entendu comme ce qu'elle dit de ſa colere, & de ſa jalouſie, des mains, des yeux & du cœur qu'elle lui donne pareillement, quoiqu'il n'en ait point. J'y aurai contribué. A conſidérer la grandeur de l'objet, c'eſt un des plus importans ſervices qu'un homme puiſſe rendre à ſes ſemblables.

Fin de l'Appendice & du Tome ſecond.

TABLE

TABLE ANALYTIQUE DES CHAPITRES DU TOME SECOND.

PRÉFACE. - - - page III

CINQUIEME PARTIE.

DE L'AUTEUR DE LA NATURE ET DE SES ATTRIBUTS.

Pour ſervir d'éclairciſſement & de développement au Chapitre troiſieme de la premiere Partie.

CHAPITRE I. *Extrait de ce qui a été dit dans le Chapitre troiſieme de la premiere partie, ſur la nature des Attributs de Dieu, & ſur l'impoſſibilité où nous ſommes de les exprimer par des termes qui leur conviennent.* page 1

Pourquoi, avant que de parler de la Nature, on a parlé de ſon Auteur, en inſiſtant ſur la différence qu'il y a entre les perfections de l'infini & les qualités du fini, d'où l'on a conclu que les termes uſités pour déſigner les attributs de Dieu, n'avoient aucun ſens dans la bouche de l'homme, parce qu'ils ne préſentoient aucune idée à ſon eſprit. Paſſage de Locke ſur la ſignification immédiate & l'uſage des mots. On n'entend point des termes auxquels on fait ſignifier des choſes incompréhenſibles; & des termes que l'on comprend n'expriment point des perfections que l'on ne comprend pas. Quel eſt le ſens réel d'un diſcours, ou d'un mot.

Extrait du Chapitre troiſieme de la premiere partie. Antropomorphiſme ſubtil qui conſiſte à attribuer à Dieu une bonté, une ſageſſe, une juſtice, une intelligence, ſemblables, à l'extenſion près, à celles qui ſe rencontrent dans les hommes.

De la ſageſſe. De l'intelligence. De la Juſtice. De la bonté. La liberté qui rehauſſe le mérite des vertus humaines, eſt une imperfection qui ne ſe trouve point dans Dieu. Incompréhenſibilité de Dieu. Les peintres ſont les apotres de la ſuperſtition en peignant la Divinité ſous une forme humaine, & quelques théologiens le ſont auſſi en la faiſant agir ſelon les vues & les caprices de l'homme. Ciceron, Michel de Montaigne, St. Auguſtin, & Mr. Rouſſeau de Geneve cités moins pour confirmer la Doctrine de ce Chapitre, que pour l'éclaircir, car la force de la raiſon ſeule en fournit les preuves.

Dans quel eſprit on entreprend de donner des éclairciſſemens ſur une matiere ſi délicate & ſi difficile, & dans quel eſprit il faut les lire & en juger.

CHAPITRE II. *A quoi ſe réduit la notion que l'on a communément des attributs de Dieu, & de quelle maniere cette notion ſe forme.* page 10

Les idées ſimples d'exiſtence, de puiſſance, de connoiſſances, &c. ſont les élémens de la notion la plus parfaite de l'Etre ſuprême qu'il nous ſoit poſſible d'imaginer. Cette notion ſe forme en élevant ces idées ſimples à l'infinité, c'eſt-à-dire, pour parler plus exactement, en ſuppoſant les qualités qui en ſont l'objet, infinies & illimitées, quoiqu'il ne nous ſoit pas poſſible de les concevoir telles. On examinera dans la ſuite l'eſpece d'une pareille notion de la Divinité.

CHAPITRE III. *Suite du Chapitre précédent.* 13

Dans le Chapitre précédent on a rapporté le ſentiment de Locke ſur l'origine véritable de l'idée que nous pouvons avoir de Dieu. On y joint dans celui-ci le ſentiment d'autres métaphyſiciens; mais on releve en même temps une inexactitude dans le paſſage rapporté à ce ſujet, en faiſant voir qu'il n'y a point de différence entre ſe repréſenter l'infinité d'une perfection, & la concevoir infinie.

CHAPITRE IV. *Application particuliere des principes expoſés ci-deſſus à la notion de la ſageſſe divine.* 15

Idée de la ſageſſe divine extraite du Traité de l'exiſtence & des Attributs de Dieu, par le Docteur Clarke. En adoptant l'expoſé de cet illuſtre théologien, & lui appliquant les principes développés ci-devant, on reconnoît 1. que cette connoiſſance illimitée & cette vue diſtincte & parfaite de tout ce qui exiſte, ſi elle eſt telle qu'on regarde comme le fondement de la ſageſſe divine, ſont tirées de l'idée de notre ſcience affranchie par imagination de toute limite; 2. que cette autre partie de la ſageſſe divine que l'on fait conſiſter dans la puiſſance d'apprécier au juſte & ſans crainte de mépriſe, la vraie portée de

chaque chose & de ses propriétés, se forme de même de la connoissance que les hommes ont des ouvrages de leurs mains & du parti qu'ils en peuvent tirer; 3.° qu'enfin le choix des moyens que nous supposons dans Dieu, choix toujours infaillible, est encore un idée calquée sur la maniere d'agir des hommes.

Sentiment du Docteur Harris sur la toute-science & la toute-sagesse, extrait de son examen des difficultés que l'on forme contre la nature & les attributs de Dieu.

L'homme agit par des moyens. Dieu agit par lui-même. Le mot *agir* est indefinissable, si l'on prétend faire entrer dans sa définition, le principe d'agir que nous ne comprenons pas. Il l'est encore si l'on veut que sa définition convienne également à Dieu & à la créature. Foule de questions à ce sujet toutes insolubles à la raison. Examen particulier d'une définition d'agir donnée par un philosophe moderne qui la dit également convenable à Dieu, à l'ame & à la matiere : on montre le peu de solidité d'une telle prétention.

CHAPITRE V. *Qu'il est impossible à l'homme, dans l'économie présente, d'avoir d'autre notion des perfections divines, que celle qu'il s'en forme d'après les facultés des créatures.* - page 21

Dans la Nature seule est le type de tout ce que nous pouvons concevoir positivement, clairement & distinctement, notre expérience n'étant que de choses naturelles. Nous ne pouvons avoir aucune notion qui n'ait pour principe une idée simple acquise, ou à la faveur des sens, ou par la méditation de notre propre esprit qui se réplie sur lui-même pour contempler ses opérations. Dès lors si nous voulons donner de la sagesse, de l'intelligence, de la bonté, ou telle autre puissance à un Etre quelconque, l'idée de ces perfections à quelque degré que nous les portions, aura toujours pour base l'idée de la sagesse, de l'intelligence, de la bonté, de la justice telles quant au fonds que nous les avons reconnues parmi les hommes; & il est impossible que nous parvenions à en avoir d'autre idée. Il est donc impossible à l'homme dans l'économie présente, d'avoir d'autre notion des perfections qu'il attribue à Dieu, que celles qu'il se forme d'après les facultés des créatures. C'est-à-dire que l'homme ne peut attribuer à Dieu que des perfections humaines; & voilà l'anthropomorphisme que l'on combat dans ce livre.

CHAPITRE VI. *Incompréhensibilité de la Nature Divine. Nouvelles réflexions propres à confirmer l'impossibilité où nous sommes d'avoir des notions convenables des attributs de Dieu.* 24

Gregoire de Nazianze cité par Mr. de Beausobre, sur l'incompréhensibilité de la Nature Divine: impossibilité où l'homme

eſt de parler de Dieu, ſans ſe ſervir de termes qui ne conviennent qu'aux ſubſtances corporelles. Dieu repréſenté ſous une image corporelle par pluſieurs philoſophes & docteurs. Dieu fait abſolument inétendu & incorporel par Platon & ſes diſciples. Dieu cru immatériel & néanmoins étendu dans ſa divine maniere d'être. Examen d'un paſſage de Tertullien, & de la maniere dont un philoſophe moderne l'a interpreté. Contradictions inévitables lorſqu'on ſe ſert de termes humains pour exprimer ce que Dieu eſt, ou comment il eſt. St. Auguſtin a donné dans cet écueil avec une infinité d'autres.

CHAPITRE VII. ANTROPOMORPHISME SPIRITUEL. *En quoi conſiſte cette erreur générale, ou preſque générale.* - - page 28

On a déja vu en quoi conſiſte l'antropomorphiſme ſpirituel, mais il n'eſt pas inutile de le rappeller au Lecteur. Il conſiſte à admettre de l'analogie entre les perfections de Dieu & les vertus de l'homme; à ne mettre de différence entre les unes & les autres que ſelon le plus & le moins; en un mot à attribuer à Dieu les vertus morales de l'homme, bien qu'on les ſuppoſe infinies dans Dieu. Cette erreur apperçue par le célebre Guillaume King, théologien Anglois. Plan abregé de la diſcuſſion que l'on propoſe à l'examen des ſavans dans un eſprit droit & pacifique.

CHAPITRE VIII. PREMIERE SOURCE DE CETTE ERREUR. *La foibleſſe de l'entendement humain.* - - - 30

Preſque toutes les erreurs philoſophiques découlent de cette ſource féconde des opinions humaines: on le prouve par divers exemples. Néceſſité de recourir à une premiere cauſe. Imperſcrutabilité de Dieu. Comment de ce que l'eſprit ne peut rien concevoir de plus relevé que l'intelligence, la ſageſſe, la juſtice, la bonté, &c. on conclut avec confiance que ces vertus réſident dans l'Auteur de la Nature. Combien il eſt déraiſonnable de donner à Dieu des qualités de la même eſpece que celles de l'homme, parce qu'on n'en peut pas concevoir d'une eſpece plus excellente pour les lui attribuer.

CHAPITRE IX. SECONDE SOURCE DE LA MEME ERREUR. *L'abus des abſtractions.* 35

Abſtraction utile au progrès de nos connoiſſances: celle qui conſiſte à décompoſer idéalement un tout, pour ſe mettre en état de mieux connoître les parties dont il réſulte. Abus des abſtractions. Diſcuſſion de ce que dit Locke de l'abſtraction. Intelligence abſtractive. Comment on en fait une attribut divin, en l'élevant par ſuppoſition, juſqu'à l'infinité: ſuppoſition chimérique!

CHAPITRE X. EXAMEN DE CETTE PROPOSITION: *Les esprits finis & créés conviennent avec l'esprit infini & incréé qui est Dieu, par l'attribut commun de la pensée.* - page 38

On se propose de développer, en examinant cette assertion, ce qui a été dit dans le chapitre précédent de l'abus des abstractions. Ni la pensée, ni la faculté de penser ne peuvent être communes à l'esprit créé & à l'esprit incréé. A force d'abstractions on dépouille la pensée & la faculté de penser de ce qu'elles ont de réel pour les faire convenir à Dieu. Dieu n'est point un Etre pensant, ni conséquemment un esprit, si l'on entend par ce mot une intelligence. On accorde peut-être plus qu'on ne devroit dans ce chapitre, pour se prêter un instant au préjugé, & ne se pas rendre absolument in-intelligible; mais on rectifiera le tout quand une multiplicité d'inductions enchaînées les unes aux autres auront instruit le Lecteur de ce qu'il est nécessaire de bien comprendre, pour juger qu'il ne sauroit y avoir dans Dieu aucun des attributs qu'on lui donne vulgairement.

CHAPITRE XI. TROISIEME SOURCE DE LA MEME ERREUR. *L'imperfection du langage & son influence sur les opinions.* - 43

Obligés de nous servir des mêmes mots pour désigner certains attributs de la Divinité & certaines facultés de l'homme, nous nous accoutumons indifféremment à y attacher la même idée dans l'une & l'autre circonstance, comprenant sous la même appréhension ce qui est de Dieu & ce qui est de l'homme. Mais nous n'avons que des idées humaines, & un langage humain proportionné aux choses qui sont à notre portée, & conséquemment incapable de rien exprimer de surnaturel. Quelle folie d'appliquer à Dieu des termes que l'on entend pour désigner ce qui est incompréhensible dans lui! Les qualités exprimées par ces mots *bonté*, *justice*, *intelligence*, &c. sont propres de la Nature humaine seule, hors de laquelle elles ne peuvent être. Ces mots ne peuvent convenir à Dieu, de quelque maniere qu'on les emploie, simplement ou avec une épithete privative. Des mots *voir* & *connoître* appliqués à Dieu. Abus de cette application. Explication singuliere du mystere de la Trinité, par Mr. Grew, refutée par Mr. le Clerc. Cette exemple prouve avec quelle facilité les plus habiles gens transportent gratuitement à Dieu, la maniere dont ils conçoivent les opérations de leur ame.

C'est une nécessité pour les savans & pour les ignorans, de ne pouvoir discourir de Dieu sans mettre des mots à la place des idées qui leur manquent; & il semble que ce soit un malheur attaché à cette substitution, de n'avoir plus d'autre notion de la Divinité que celle que présentent les mots.

CHAPITRE XII. QUATRIEME SOURCE DE LA MEME ERREUR. *La doctrine des idées éternelles & universelles de vérité, de vertu, de justice, d'ordre, &c.* - - - page 48

On traite sur-tout de la vérité, & ce qu'on en dit s'applique de soi-même à la vertu, à la justice, à l'ordre, &c. Les métaphysiciens s'imaginent considérer la vérité abstractivement à la pensée, à l'objet de la pensée, & à la substance pensante, la contempler comme la conformité d'une pensée quelconque avec un objet quelconque, dans une intelligence quelconque; & ils appellent cette contemplation, ou la notion qu'ils prétendent en recueillir, une idée éternelle de la vérité, idée nécessaire, immuable, indépendante de tout esprit créé & incréé, de toute existence des choses. Réfutation.

La vérité abstracte n'est que la négation de toute vérité réelle, & la négation de toute vérité réelle n'est point l'idée universelle de la vérité. Nouvelles réflexions sur l'abus des abstractions.

CHAPITRE XIII. *Exposition du sentiment ordinaire sur la nécessité & l'éternité des idées de la justice & de la vérité.* - - 50

Cette exposition extraite d'un livre, fruit de ma première jeunesse, que j'ai condamné à un éternel oubli, est le résultat de ce que Platon, Wollaston, Clarke, Montesquieu & d'autres philosophes ont dit de plus sublime sur la nature de la justice & de la vérité. Tout n'est pas également faux dans ce qu'on allegue en faveur de la nécessité & de l'éternité des idées de la justice & de la vérité. Mais presque tout ce qu'il y a de vrai, est pris dans un sens illusoire, & qui prouve tout le contraire de ce qu'on en conclut.

CHAPITRE XIV. *Faux principe de ce système.* 54

Ce principe peut être ainsi énoncé & développé: Quand je détruirois dans ma pensée toutes les intelligences du monde, je pourrois toujours imaginer la vérité: quand j'anéantirois dans ma pensée tous les Etres, je pourrois toujours imaginer leurs rapports: quand toutes les pensées & tous les objets seroient détruits, je pourrois toujours imaginer la conformité de la pensée avec son objet: quand il n'y auroit ni Créateur ni créature, il seroit toujours juste que la créature dépendît du Créateur.

Voilà une contradiction perpétuelle. Les idées ne sont que des représentations des choses: point d'objets, point d'idées. Les idées n'existent que dans les entendemens: point d'entendemens, point d'idées. S'il n'y a ni objets ni intelligences, rien ne sera imaginé. S'il n'y avoit ni Créateur, ni créature par conséquent, comment seroit-il juste que la créature dé-

pendit du Créateur ſuppoſé qu'ils fuſſent, vu que c'eſt une double ſuppoſition qui implique? Car s'il n'y avoit ni Créateur ni créature, rien ne ſéroit même poſſible.

CHAPITRE XV. *Sentiment de Locke ſur la maniere dont nos idées s'univerſaliſent.* page 56

Ce philoſophe Anglois prétend que tout objet qui frappe nos yeux, ou qui nous eſt préſenté par le ſens intime, eſt un type auquel nous comparons tout objet reconnu ou imaginé ſemblable; & que cette comparaiſon en fait une idée univerſelle, cette idée ne repréſentant plus tel objet numérique, mais tous les objets ſemblables tant les actuels que les poſſibles. Cette comparaiſon peut généraliſer notre idée, mais elle ne la rend point univerſelle. Il n'y a, par exemple, d'idée univerſelle du cercle, que celle qui comprendroit tous les cercles actuels ou poſſibles; c'eſt-à-dire qui repréſenteroit l'eſſence du cercle répétée dans une infinité d'individus; car la notion des poſſibles n'a point de bornes. Or un eſprit fini ne peut avoir une idée qui lui repréſente une infinité de figures circulaires.

CHAPITRE XVI. *Sentiment de Mallebranche ſur l'univerſalité de nos idées.* 58

En ſuppoſant avec Mallebranche que nous voyons dans Dieu tout ce que nous voyons, nous n'y verrions pourtant que ce que l'étendue de notre vue pourroit y découvrir. Notre vue bornée comme elle l'eſt, y découvrira-t-elle l'immenſité des poſſibles. La néceſſité, l'éternité, l'univerſalité ne réſident que dans Dieu; mais nos idées ſont dans nous, & non dans Dieu, hors de nous: l'éternité, la néceſſité, l'univerſalité ne ſont donc pas des qualités propres de nos idées. Ce n'eſt pas notre idée qui eſt un type univerſel. C'eſt l'eſſence des choſes qu'une force inépuiſable peut répéter infiniment, & qui par là eſt en ſoi le modele de tous les individus poſſibles de la même eſpece. Notre idée n'eſt, pour nous que l'image du nombre précis d'Etres ſemblables qu'elle comprend.

CHAPITRE XVII. *De la raiſon univerſelle dite commune à toutes les intelligences.* 60

Cette raiſon univerſelle, immuable, infaillible, néceſſaire, qui éclaire tous les eſprits, qui regle toutes les intelligences, que Dieu même eſt contraint de ſuivre: ce bien commun à toutes les ſubſtances intelligentes, à Dieu qui connoît toutes les vérités, à l'homme qui en connoît quelques-unes, eſt encore une chimere puiſée dans l'abyme des abſtractions.

Tableau de cette raiſon univerſelle, extrait des deux premiers chapitres du Traité de Morale par l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

On prouve contre Mallebranche, que les bornes de chaque eſpece d'Etres la rendent inhabile à participer aux facultés d'une autre eſpece; que la raiſon eſt le propre de l'homme ſeul; qu'il ne ſauroit y avoir de regles de conduite communes à Dieu & à l'homme; que la raiſon telle qu'elle eſt dans l'homme, eſt quelque choſe de réel, & n'eſt que la raiſon humaine, qui ne ſauroit être éternelle, néceſſaire, univerſelle; que la raiſon hors des Etres raiſonnables n'eſt rien; que ſuppoſé qu'il y eût une raiſon néceſſaire, éternelle, univerſelle, cette raiſon-là ne ſeroit pas celle de l'homme abſolument incapable d'y participer.

CHAPITRE XVIII. *Troiſieme ſyſtême ſur ce qui conſtitue l'univerſalité de nos idées.* page 65

L'univerſalité de l'idée n'eſt point notre ouvrage: elle ne réſide point dans une figure individuelle: elle ne réſulte point de la comparaiſon de pluſieurs objets ſemblables. Nous ne la voyons pas dans Dieu, mais dans le rapport de l'effet à ſa cauſe, par exemple dans le rapport de telle figure avec la cauſe créatrice qui peut en multiplier les copies à l'infini. Tel eſt le ſentiment de Mr. l'Abbé de Lignac qu'il développe dans ſes *Elemens de métaphyſique*, ou *Lettres à un matérialiſte*, & dans *le témoignage du ſens intime & de l'expérience, oppoſé à la foi profane & ridicule des fataliſtes modernes.*

Tout objet numérique, conſidéré comme modele, peut être répété à l'infini par la cauſe ſouveraine. Cette imitabilité à l'infini n'eſt ni dans l'objet numérique, ni dans nous, mais uniquement dans la puiſſance infinie de la cauſe, puiſque ſans la notion de la toute-puiſſance, la poſſibilité d'une infinité d'objets ſemblables à celui-là, n'eſt qu'une chimere. Dès lors ſi l'imitabilité du cercle à l'infini, eſt l'idée univerſelle du cercle, cette idée n'eſt pas dans nous: nous ne la pouvons avoir; nous qui ne pouvons pas avoir la perception de cette imitabilité à l'infini, & qui ne ſaurions meſurer toute l'étendue de la puiſſance ſouveraine. Aucune de nos perceptions ne nous repréſentera jamais une infinité de copies de quelque type que ce ſoit: le rapport de l'effet à la cauſe ne ſera jamais perçu infiniment, mais ſeulement ſelon les bornes de notre eſprit.

CHAPITRE XIX. *Nouvelles preuves de la futilité des idées univerſelles, priſes de la raiſon même qui porte les métaphyſiciens à univerſaliſer leurs idées.* - - - 70

On ne généraliſe ſes idées que pour les faire convenir à un plus grand nombre d'individus: on ne les univerſaliſe que pour les faire convenir à tous les individus de la même eſpece. Pour rendre l'idée d'un individu applicable à tous les autres de la même eſpece, on exclut ſucceſſivement tou-

tes les différences individuelles. Or rien n'exiſte qu'individuellement. C'eſt-à-dire qu'on dépouille cette idée de tout ce qu'elle a de réel; on la réduit à rien, & l'on appelle ce rien une idée univerſelle.

L'idée décroît en ſe généraliſant; elle ſe dépouille ſucceſſivement de toutes les idées différentielles qu'elle contient, juſqu'à ce qu'elle en ſoit épuiſée. Dans cet état elle ne repréſente plus rien, elle eſt la négation de toutes les idées qu'elle a perdues par une ſuite d'abſtractions. On apporte en exemple l'idée de l'Etre en général, dite vulgairement la plus féconde & la plus vaſte, mais véritablement la plus vaine de toutes.

CHAPITRE XX. *Réponſe à une objection.* page 73

OBJECTION. „ *Dire que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont pas en Dieu de la même nature qu'elles ſont dans l'homme, n'eſt-ce pas détruire ces idées éternelles de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de l'ordre & des relations des choſes?*"

RE'PONSE. *Dire que la bonté, la juſtice, la ſageſſe, ne ſont pas en Dieu de la même nature qu'elles ſont dans l'homme, ce n'eſt pas détruire ces idées éternelles de vertu qui doivent ſubſiſter indépendamment de l'ordre & des relations des choſes*

CHAPITRE XXI. D'UNE CINQUIEME SOURCE DE L'ANTROPOMORPHISME SPIRITUEL. *L'Autorité des Livres Saints mal entendus.* 76

Voyez l'Appendice qui eſt à la fin de cette cinquieme partie, où je fais voir que l'Ecriture ſainte priſe à la lettre établiroit le ſyſtême le plus complet d'antropomorphiſme, tant pour ce qui regarde les organes & membres corporels, que pour les qualités de l'ame humaine, qui y ſont indifféremment attribués à Dieu. Dans l'une & l'autre circonſtance le langage de l'Ecriture eſt figuré & métaphorique; enſorte que l'on ne peut pas plus s'autoriſer des paſſages qui diſent Dieu bon & intelligent pour lui attribuer la bonté & l'intelligence dans la ſignification propre de ces mots, qu'il n'eſt légitime de donner à Dieu des yeux, des mains, & une face, parce que d'autres paſſages parlent de la face de Dieu, de ſes yeux, & de ſes mains.

CHAPITRE XXII. *Concluſion des chapitres précédens.* - - - page 77

CHAPITRE XXIII. *De l'infini & de l'idée de l'infini.* - - - - - 80

DIALOGUE ENTRE UN METAPHYSICIEN ET L'AUTEUR. Premiere définition de l'infini : L'infini eſt ce qui n'a point de bornes.

Seconde définition : L'infini eſt ce à quoi l'on ne peut rien ajouter.

Troiſieme définition : L'infini eſt une grandeur, ou quantité, ſi grande qu'il ne peut pas y en avoir une plus grande.

Quatrieme définition : L'infini eſt tout ce qui eſt : car s'il y avoit quelque choſe de plus que l'infini, l'infini ſeroit borné par ce ſurplus, & ne ſeroit pas l'infini.

Après l'examen de ces définitions, on conclut que l'infini eſt pour nous l'incompréhenſible, & qu'il nous eſt auſſi impoſſibilité de le définir, que de le concevoir.

CHAPITRE XXIV. *De l'idée de l'infini.* 84

SUITE DU DIALOGUE PRÉCÉDENT. Si Locke a penſé que nous avions la faculté d'élargir nos idées juſqu'à cette prodigieuſe étendue où l'infinité peut les porter? Paſſage du philoſophe Anglois qui ſemble prouver l'affirmative, & dont on ne peut conclure néanmoins autre choſe, ſinon que Locke entend par la puiſſance de répéter ſans fin nos idées, ou de les étendre juſqu'à l'infinité, comme il s'explique, la faculté de pouvoir encore les agrandir & les multiplier, quelque extenſion que nous leur ayions déja donnée, & quelque multiplication que nous en ayions déja faite. Lorſqu'il dit que notre idée de l'eſpace, du nombre, & de la durée, eſt ſans bornes; cette expreſſion ſignifie que notre idée de l'eſpace, du nombre & de la durée, n'a point de bornes néceſſaires qui nous obligent de nous arrêter, autrement que ces idées ne ſont jamais ſi grandes que nous n'ayions encore la faculté d'y ajouter, même de les doubler, tripler, &c. ce qui prouve très bien que l'objet de notre idée eſt toujours le fini, & non l'infini puiſqu'il eſt toujours ſuſceptible de plus.

Examen d'un autre endroit du Traité concernant l'entendement humain, qui confirme pleinement la maniere dont on vient d'expliquer l'autre. Selon Locke, quelque degré de bonté, de ſageſſe, & de connoiſſance que je conçoive, je puis toujours me former l'idée d'un Etre qui en a deux fois autant, que je puis doubler encore auſſi ſouvent que je puis ajouter au nombre, & comme jamais je ne parviendrai à un nombre que je ne puiſſe doubler, je pourrai toujours augmenter mon idée de connoiſſance, de bonté & de ſageſſe; ainſi donc je n'aurai jamais l'idée d'une connoiſſance infinie, ni d'une bonté, ni d'une ſageſſe infinie : ces facultés auront toujours des bornes dans mon eſprit, puiſque j'y pourrai toujours ajouter.

CHA-

CHAPITRE XXV. *De la vraie ſignification de ces mots* infini, immenſe, éternel, *& autres ſemblables. De l'idée négative de l'infini.* page 93

SUITE DU MEME DIALOGUE. Les mots, *immenſe*, *éternel*, *infini*, & autres ſemblables, ne ſont que des négations de choſes ou qualités dont nous avons l'idée. Nous connoiſſons des Etres limités, des Etres dont l'exiſtence a eu un commencement. Nous nions que Dieu ſoit borné comme eux, que ſon exiſtence ait eu un commencement & doive avoir une fin: c'eſt préciſément ce que nous exprimons en appellant Dieu un Etre infini & éternel. Ces mots purement négatifs n'exigent d'autre idée que celle de la choſe niée. Un mot ne peut pas exprimer plus qu'il n'y a dans la penſée de celui qui le prononce. Si donc quand nous nous efforçons de penſer à l'infini, il n'y a dans notre eſprit, que la négation du fini, ce mot *infini*, ne peut exprimer autre choſe. Il n'y a pourtant rien de négatif dans l'infini: tout eſt abſolu & poſitif dans l'infini en lui-même; c'eſt pourquoi nous n'en pouvons avoir qu'une idée négative, parce que ce qu'il eſt en lui-même ne peut pas entrer dans notre idée trop étroite pour le contenir, de ſorte qu'il ne peut nous être connu que comme quelque choſe de diſtingué de tout ce qui a des bornes. Eh comment ce qui n'a pas de bornes pourroit-il être contenu dans un entendement qui en a? L'infinité abſolue & poſitive ne peut donc être repréſentée par le poſitif de notre idée: elle eſt au delà de tout ce que nous concevons; & pour concluſion ultérieure, de quelque façon qu'on l'entende, l'infini n'eſt point dans notre idée, & dans notre bouche il n'a qu'une ſignification purement négative.

CHAPITRE XXVI. *Si l'infinité peut convenir à l'intelligence, à la bonté, à la ſageſſe, à la juſtice, &c. ſelon l'idée ſimple que nous avons de ces qualités?* 98

La notion de ces qualités nous eſt fournie par les créatures: ce ſont donc des facultés créées, & par tant incapables de l'infinité.

L'idée que nous avons de ce qui conſtitue ces qualités, nous les repréſente comme des vertus d'une nature toute humaine, comme des appartenances de notre conſtitution intérieure, comme des facultés, faites pour nous & uniquement pour nous, qui ont leur raiſon dans la nature de notre être, dans nos beſoins, nos relations & notre fin: donc elles ſont intrinſéquement incompatibles avec l'infini.

Nous concevons ces qualités comme finies, & nous ne pouvons les concevoir que finies; elles ſont ſuſceptibles de plus & de moins: donc elles ne ſont pas ſuſceptibles de l'infinité.

Pour élever ces qualités jusqu'à l'infinité, on les dépouille de toute leur imperfection, & de tout ce qu'elles ont d'humain. Mais elles n'ont rien que d'humain. On les dépouille donc de tout ce qu'elles ont, de tout ce qu'elles sont. Ce n'est donc pas la bonté & l'intelligence qu'on éleve à l'infinité, mais un néant de bonté & d'intelligence: quel procédé!

CHAPITRE XXVII. *De la perfection. Si l'idée que nous avons de la perfection est applicable à Dieu?* - - page 102

Le sens unique que nous puissions donner au mot *parfait*, est d'exprimer que la chose dite parfaite a tout ce que nous supposons qu'elle doit avoir en égard à la fin pour laquelle nous supposons qu'elle a été faite: cette idée de la perfection ne convient point à l'Etre qui n'ayant point été fait, n'a ni destination ni fin. En raisonnant selon les idées les plus ordinaires, rien de tout ce qui est dans la Nature, n'est dit & conçu bon, ou parfait, que relativement, en vue d'une fin à laquelle chaque chose nous semble propre, au-lieu que Dieu doit avoir une perfection absolue, qui est justement l'opposé de la seule perfection que nous concevons. La perfection absolue n'est point l'amas de toutes les autres perfections: quatre raisons qui le prouvent. Combien il est inexact & téméraire de détailler pour-ainsi-dire la perfection absolue de Dieu, en lui supposant divers attributs. Cette distinction formée d'après ce que l'on observe dans l'homme, est une branche de l'Antropomorphisme. On fait voir qu'il ne sauroit y avoir plusieurs perfections dans Dieu. Erreur de ceux qui s'imaginent que Dieu ne se seroit pas communiqué suffisamment aux hommes, s'ils n'avoient l'idée de sa perfection. Ces mots, *perfection absolue*, *perfection infinie*, ne sont que des négations de la perfection relative & finie.

CHAPITRE XXVIII. *Addition au Chapitre précédent.* - - - 109

Pour assurer que la perfection de Dieu est absolue, c'est-à-dire non-relative comme celle des créatures, il suffit que le mot *relatif*, porte avec lui une idée de borne & d'imperfection inalliable avec l'infinité de Dieu. De même sans concevoir l'infinité & l'aséité de Dieu, nous ne risquons rien de les lui attribuer: par cette attribution nous ne faisons autre chose que nier qu'il soit contingent & fini: ce que nous nions très légitimement sur cela seul que la contingence & la finité sont des Imperfections..

Ce Chapitre est terminé par une discussion d'où l'on conclut que manquant de mots pour exprimer positivement la perfection de Dieu & la grandeur de son être, comme nous manquons d'intelligence pour les concevoir; nous sommes réduits à les désigner, sans les connoître, par la négation précise de la perfection & de l'être fini des créatures. De-là nous disons

que Dieu eſt infini & abſolument parfait : appellations qui ne ſont qu'une négation pure de la finité & de la perfection relative des Etres erées.

Lorſque nous connoiſſons une relation de l'Etre, il nous eſt aiſé d'aſſigner tout de ſuite ſon contraire, en joignant une négation au mot dont nous nous ſommes ſervis à exprimer cette relation. Cette opération logique ne nous fait pas connoître pour cela le contraire de ce que nous connoiſſons; & le nouveau mot qu'elle occaſionne n'explique que la négation pure de l'objet connu, ſans offrir rien de plus à l'entendement. Tels ſont quantité de mots dans la langue des philoſophes, & tous ceux en particulier qu'ils appliquent à la Divinité, pour nous faire comprendre qu'elle n'a aucune de nos imperfections, mais dont ils ne peuvent tirer aucun avantage pour nous apprendre ce que c'eſt que ſa perfection infinie & abſolue.

CHAPITRE XXIX. *Si nous connoiſſons des qualités qu'il ſoit réellement plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas?* - - page 112

Il n'y a rien dans l'ordre naturel, qui vaille mieux que ſon contraire. Dans une collection d'Etres qui n'ont rien d'intrinſéquement néceſſaire, rien ne peut être perfection de ſoi & de ſa nature, mais ſeulement ſous certains rapports qui donnent & ôtent le prix aux choſes. Locke a propoſé l'exiſtence, la durée, la puiſſance, la connoiſſance, le plaiſir & le bonheur, pour des qualités ou perfections qu'il vaut mieux avoir que de n'avoir pas. On ſe borne à l'examen de celles-là : on prouve qu'elles ne ſont bonnes qu'à certains égards; & que ſous d'autres rapports il ſeroit plus avantageux de ne les avoir pas. Le bonheur même, dans tous les degrés que nous connoiſſons, n'eſt point une qualité abſolue.

CHAPITRE XXX. *Objection & Réponſes.* 116

OBJECTION. „ *Soutenir que nous n'avons aucune* „ *idée de la perfection, n'eſt-ce pas ou la refuſer* „ *à Dieu, ou décider que les créatures ſorties* „ *de ſes mains ſont d'une nature entiérement* „ *différente de la ſienne? Si Dieu nous a donné* „ *par rapport à la perfection des idées que lui-* „ *même n'a pas, il nous trompe. Si en ſuivant* „ *les idées de perfection qu'il nous a données,* „ *nous nous écartons de ce modéle, il nous* „ *veut du mal.*"

PREMIERE RE'PONSE. *Soutenir que nous n'avons aucune idée de la perfection (abſolue), ce n'eſt*

pas la refuſer à Dieu; c'eſt décider plutôt que les créatures dont nous concevons la perfection (relative), ſont d'une nature entiérement différente de celle de Dieu: déciſion fondée ſur la diſtance infinie qu'il y a du créé à l'incréé.

COROLLAIRE. *Il n'y a aucune ſorte d'analogie entre les attributs de Dieu, & les facultés des créatures.*

SECONDE RE'PONSE. *Si Dieu nous a donné par rapport à la perfection des idées que lui-même n'a pas, il ne nous trompe pas pour cela.*

TROISIEME RE'PONSE. *En ſuivant les idées de perfection que Dieu nous a données (qu'il nous a donné le pouvoir d'acquérir), nous agiſſons conformément à notre nature, nous rempliſſons notre fin: nous ne nous écartons pas de la perfection de Dieu, nous n'en approchons pas non plus: nous reſtons toujours à une diſtance infinie d'elle; & cet Etre qui nous a faits tels que nous ſommes, ne peut ni s'en offenſer, ni nous en vouloir du mal.*

CHAPITRE XXXI. *De la nature des Eſprits: quelle notion nous avons de ce qui conſtitue la ſpiritualité.* - - page 119

Il réſulte de ce Chapitre que la nature de l'eſprit nous eſt tout-à-fait inconnue, & que la doctrine de la ſpiritualité bien appréciée ſe réduit à ce ſeul énoncé: Que l'eſprit eſt un Etre immatériel, une ſubſtance incorporelle.

CHAPITRE XXXII. *Où l'on recherche le véritable ſens de ce raiſonnement: „ Dieu eſt un „ eſprit, l'Ange eſt un eſprit, l'Ame humaine „ eſt un eſprit. Ainſi la ſpiritualité peut être „ regardée comme quelque choſe de commun à „ Dieu, à l'Ange & à l'Ame humaine".* 120

Quand on dit que Dieu eſt un eſprit, que l'ange eſt un eſprit, que l'ame humaine eſt un eſprit; cela ſignifie ſeulement que ces trois ſortes de ſubſtances ſont immatérielles, c'eſt-à-dire d'une nature différente de celle de la matiere. De ce que trois ſubſtances n'ont rien de commun avec une quatrieme,

s'enſuit-il qu'elles aient quelque choſe de commun entre elles. L'immatérialité pure n'eſt qu'un néant de matiere, & le rien ne peut être regardé comme une baſe commune à la ſubſtance de Dieu, à celle des anges, & à celle de l'ame.

CHAPITRE XXXIII. *Qu'il peut y avoir pluſieurs ſortes d'Etres ſpirituels, c'eſt-à-dire immatériels, auſſi différens en nature, que l'Etre matériel differe de la ſubſtance immatérielle.* page 121

On revient ſur cette propoſition, ſavoir, Que toutes les ſubſtances ſpirituelles ont une analogie eſſentielle par la nature de leur ſpiritualité. Etre ſpirituel, ou n'être pas matiere, ce n'eſt rien en ſoi: quelle analogie le rien peut-il fonder? De ce que deux Etres ne ſont pas matiere, s'enſuit-il qu'ils ne puiſſent encore être auſſi différens entre eux, que le matériel differe de l'immatériel. Toute ſubſtance eſt matérielle ou immatérielle. Toute ſubſtance matérielle reſſemble en nature aux autres ſubſtances matérielles. On ne démontrera jamais que toutes les ſubſtances qui ne ſont pas matérielles, doivent être ſemblables en nature. Comment le prouveroit-on? Quel point de ſimilitude aſſigner dans la ſpiritualité qui n'eſt conçue que comme la négation préciſe de la matérialité?

CHAPITRE XXXIV. *Si l'on peut raiſonner des Etres ſpirituels, comme des animaux, en les diviſant tous en eſpeces rangées ſous un même genre?* - - - 126

Il eſt inconteſtable que la ſpiritualité, conçue comme l'oppoſé de la corporéité, (ſeule maniere pour nous de la concevoir), n'eſt pas plus capables de degrés que le néant pur, ni plus propre à fonder une multiplicité d'eſpeces. Il faut quelque choſe de plus que du négatif pour conſtituer un genre qui ait ſous lui des eſpeces. Ces eſpeces doivent avoir le caractere du genre diverſement modifié; & la négation ne peut être modifiée. Quand on admet l'animalité comme un genre qui a ſous lui des eſpeces, & ces eſpeces ſous elles des individus, cette animalité eſt ſuppoſée être quelque choſe de poſitif. On la juge telle, ſans quoi on bâtiroit ſur rien. On établit une économie animale, un plan d'organiſation tant intérieure qu'extérieure, qui eſt comme un fonds ſubſiſtant dans toutes les eſpeces. Où eſt ce fonds, ce plan, ce caractere, dans l'immatérialité pure qui n'eſt rien?

CHAPITRE XXXV. *Syſtême de ceux qui prennent la faculté de penſer pour une propriété générique commune à tous les Etres immatériels.* 129

L'expoſé que l'on offre de ce ſyſtême eſt extrait preſque mot

pour mot de l'Eſſai philoſophique ſur l'ame des bêtes, où le miniſtre Boullier non content de reconnoître des attributs communs à tous les Eſprits, ou Etres immatériels, fait entrer les bêtes dans cette ſociété, comme une eſpece appartenante à un même genre avec Dieu.

CHAPITRE XXXVI. *Aucune raiſon plauſible ne nous porte à croire l'intelligence une propriété générique eſſentielle à tous les Etres immatériels.* - - - page 13

Nous ne connoiſſons qu'un Etre immatériel: encore ne le connoiſſons-nous pas par l'idée, mais par la conſcience, non en lui-même, mais parce que nous en indiquent ſes operations. Nous argumentons de cet Etre & de ſes facultés à toutes les autres ſubſtances immatérielles poſſibles, & à toutes leurs facultés. Nous diſons: Je ſais un Etre qui n'eſt pas matiere, au moins que je ne crois pas matiere, & qui penſe, donc il eſt eſſentiel à tous les Etres diſtingués de la matiere, de penſer. Je ſais un Etre fini qui penſe, donc l'Etre infini penſe auſſi. Ce raiſonnement n'eſt pas fondé.

CHAPITRE XXXVII. QUESTION. *D'où vient donc que nous ſuppoſons dans tous les Etres immatériels, la même nature, ou plutôt les mêmes qualités que nous ſentons dans notre ame, ſi aucune raiſon bonne & valable ne nous y porte?* 133

RE'PONSE. *D'une précipitation de jugement impardonnable à des hommes ſenſés; d'un enchaînement de propoſitions gratuites admiſes inconſidérément.*

Par l'impoſſibilité où nous ſommes tous d'étendre nos conjectures au delà des idées qui nous viennent des ſens & de la réflexion, & par conſéquent d'imaginer quelles peuvent être les facultés des eſprits purs, nous paſſons facilement de la contemplation de nos propres facultés à la ſuppoſition des mêmes facultés dans toutes les autres ſubſtances diſtinctes de de la matiere. Voyant que toute la matiere eſt d'une nature homogene, que tous les corps ſont étendus, ſolides, diviſibles capables de mouvement, nous en concluons une même homogénéité de nature dans tout ce qui n'eſt pas matiere, & nous voulons que tous les Etres ſpirituels aient les facultés de notre ame, ſans avoir même examiné ſi cela eſt poſſible.

CHAPITRE XXXVIII. *Si la penſée eſt à l'eſprit en général, comme l'étendue eſt au corps?* 138

Le mot *eſprit* pris généralement, c'eſt-à dire lorſqu'il ne déſi-

gne pas en particulier l'idée complexe de notre ame, ſignifie ſeulement ce qui n'eſt pas corps. Je conçois très bien qu'il ne peut pas y avoir de corps ſans étendue, puiſque l'idée de l'étendue fait partie de l'idée complexe du corps. Tant s'en faut que je conçoive que ce qui n'eſt pas corps, ſoit néceſſairement penſant, que je ſuis certain au contraire que la penſée n'entre point dans la négation du corps. Et, tout bien conſidéré, il vaudroit autant dire que le néant penſe, que de ſoutenir que tout ce qui n'eſt pas corps, doit penſer.

De ce qu'un Etre particulier incorporel penſe, il ne s'enſuit pas que tous les autres Etres incorporels penſent auſſi: l'incorporéité n'eſt rien & ne peut pas conſtituer la penſée.

Nous ne connoiſſons que deux ſortes d'Etres, l'Etre étendu, & l'Etre qui penſe: donc tout Etre qui n'eſt pas étendu, penſe. Chacun ſent le vice de la concluſion. Il peut y avoir beaucoup d'Etres d'une nature très différente de celles de l'Etre étendu & de l'Etre penſant.

On prouve mathématiquement que cette proportion eſt inadmiſſible: Comme l'étendue eſt au corps, ainſi la penſée eſt à tout ce qui n'eſt pas corps. Elle n'eſt pas plus exacte que cette autre: Comme 2 eſt à 4, ainſi 8 eſt à tout ce qui n'eſt pas 4.

CHAPITRE XXXIX. „ *Suppoſant que, comme „ la propriété de l'étendue eſt au corps, ainſi „ la faculté de penſer ſoit à l'ame: ſuppoſition „ admiſe par un très grand nombre d'habiles „ gens; ne pourroit-on pas ſuppoſer encore „ que comme la faculté de penſer eſt à l'ame, „ ainſi quelque attribut eſt aux autres ſubſtan„ ces immatérielles ſupérieures à l'ame, & en „ inférer que cet attribut eſt une ſorte de „ penſée?"* - - - page 142

On répond négativement. Quand même quelque attribut ſeroit aux ſubſtances immatérielles ſupérieures à l'ame, ce que la faculté de penſer eſt à l'ame, on manqueroit encore de raiſon ſuffiſante pour en inférer que cet attribut fût une ſorte de penſée.

CHAPITRE XL. *Des Natures Plaſtiques.* 143

Ces Natures plaſtiques ſont un exemple d'Etres immatériels non-penſans.

CHAPITRE XLI. *Que les différens dégrés de la penſée ſont inſuffiſans à établir des différences ſpécifiques entre les eſprits.* - - 144

Les botaniſtes, lorſqu'ils ont imaginé de diſtribuer les plantes en genres & en eſpeces, ne ſe ſont pas arrêtés à de ſimples

accidens de grandeur, comme ſont les différens degrés de la penſée par rapport aux Etres penſans : ils n'ont pas cru que les variations de grandeur dans les parties des plantes puſſent en différencier les genres & les eſpeces : ils les ont établis ſur des variations plus eſſentielles. Méthode de M. Guettard fondée ſur les parties les plus fines des plantes, leurs glandes, & leurs poils ou filets.

Si la diverſe étendue de la faculté de penſer conſtituoit des eſpeces différentes, comme l'intelligence de chacun de nous paſſe par différens degrés, il s'enſuivroit que nous ſerons tantôt d'un eſpece & tantôt d'une autre. Quelle confuſion dans l'échelle des eſprits ! Cette différence eſt une variation individuelle & non ſpécifique. Il ne faut donc pas ſe figurer l'échelle des ſubſtances immatérielles, graduée de telle maniere que chaque eſpece ait tout ce qu'a l'eſpece inférieure, & quelque choſe de plus. Les eſpeces ſont des incommenſurables. Une différence ſpécifique eſt une différence eſſentielle, & invariable : c'eſt pourquoi les eſpeces ne ſe confondent point. Mais une différence qui n'a pour fondement que plus ou moins de force & d'étendue dans la faculté de penſer, eſt accidentelle, beaucoup plus organique qu'intrinſeque à l'ame. Elle n'eſt pas même concevable dans des Etres qui penſeroient par eux-mêmes, ſans intermédiaire : car la variation de nos penſées eſt légitimement attribuée au tempérament des organes.

On ne s'entend pas quand on dit qu'il peut y avoir des Etres qui penſent dans un autre ordre & d'une autre maniere que nous. Ce mot *penſer* eſt une copie verbale d'une idée que notre eſprit ſe forme d'après telle opération ou modification de lui-même. Il n'exprime que la penſée de l'ordre & de la façon de la nôtre. Dire qu'il peut y avoir des Etres immatériels qui penſent dans un autre ordre & d'une autre maniere que nous, c'eſt dire qu'il peut y avoir des Etres immatériels qui ne penſent point.

CHAPITRE XLII. *Que la faculté de penſer eſt une propriété ſpécifique & propre de notre ame ſeule.* . . . . page 153

Réſultat : La notion que j'ai de la penſée me la repréſente comme le produit d'un eſprit uni à un corps, en d'autres termes, comme la modification d'un eſprit opérée par l'entremiſe d'une portion de matiere qu'il anime. Donc cette notion, la ſeule que je puiſſe avoir de la penſée, ne convient qu'à l'ame humaine, & n'eſt en aucune façon, applicable à des Etres qui n'ont point de corps. Les eſprits purs ne peuvent être modifiés d'une façon humaine : or la penſée eſt une modification de l'homme.

CHAPITRE XLIII. *Suite. Recherches particulieres ſur l'idée que nous avons de l'intelligence, & les élémens dont elle eſt formée.* 157

Origine de l'idée que nous avons de l'intelligence:

Nous n'aurions aucune idée de l'intelligence, ſi nous n'avions jamais penſé. Nous connoiſſons donc cette faculté par ſes actes, & ſeulement autant que l'étendue, la proportion & la nature de ſes actes nous la manifeſtent.

Elémens dont l'idée de l'intelligence ſe forme.

Nous ne penſerions pas ſans organes. Séparez l'ame de l'appareil organique, elle ne recevra plus d'impreſſions des objets, elle ne réagira plus ſur ces objets, elle ne penſera plus. Les élémens qui conſtituent notre idée de l'intelligence ſont donc l'action des objets ſur les ſens, l'action des organes ſur l'ame, la réaction de l'ame ſur cette impreſſion: ou bien: les actes de la faculté de penſer, & leur dépendance entière & néceſſaire de l'organique du corps.

Ce que notre idée d'intelligence préſente réellement à l'eſprit.

La penſée nous eſt plus connue comme dépendance du corps, que comme une appartenance de l'eſprit. Dans cette expreſſion *la faculté de penſer*, le mot *penſer* eſt plus clair que celui de *faculté*, parce que nous penſons & que nous avons le ſentiment de notre penſée, au-lieu que nous n'avons pas celui de la vertu par laquelle nous penſons. Si cette vertu ſe laiſſe ſaiſir par quelque endroit, c'eſt moins aſſurément par la maniere dont elle eſt dans l'ame, que par ce qui l'aſſervit au corps pour la production de ſes effets. Toutes ſes opérations portent la marque de cette ſervitude, mieux empreinte que le caractere de l'Etre immatériel de qui elles ſont. Ainſi, quoique l'on ne confonde pas l'impreſſion organique avec ce qui lui correſpond dans l'ame, quoique l'on ne prenne pas le jeu de l'organe pour la penſée de l'ame, tout ce que la notion de la penſée a de réel & poſitif, tient beaucoup plus au jeu de l'organe, qu'à la vertu de l'Etre ſpirituel. Voyez les développemens.

Concluſion.

L'intelligence telle que nous la concevons dépend néceſſairement du corps quant à ſon exercice. Une faculté qui dans un Etre quelconque ſe déploye ſans organes corporels, n'eſt donc pas ce que nous comprenons par intelligence; & il y a un abus ſenſible à lui donner ce nom.

CHAPITRE XLIV. *Suite. Qu'il n'y a ni penſée pure, ni intelligence purement ſpirituelle, c'eſt-à-dire une intelligence qui ſe déploie indépendamment d'un corps.* - - - page 163

Dès que la penſée eſt conçue ſous la forme d'une modification d'un eſprit par un corps, & que l'examen le plus exact de

cette conception en a montré la juſteſſe inconteſtable, c'eſt une néceſſité d'avouer qu'il ne ſauroit y avoir de penſée pure, de penſée qui ſoit la modification d'un eſprit ſeul ſans l'intervention d'un corps. Dès que l'intelligence eſt conçue comme le pouvoir de penſer par la médiation d'un corps, il eſt évident qu'il ne peut y avoir d'intelligence qui ſe déploie indépendamment de tout organe corporel. Une penſée pure, une penſée inconnue, une penſée inconcevable n'eſt pas une penſée: ou bien la penſée de notre ame, penſée connue & concevable, n'en eſt pas une. Il en faut dire autant de l'intelligence. Le même terme peut-il ſignifier le connu & l'inconnu, le concevable & l'inconcevable?

CHAPITRE XLV. *Suite. L'illuſion des abſtractions tournée en preuve contre ceux qui s'imaginent que l'intelligence abſtractive eſt l'intelligence pure.* - - - page 166

La penſée conçue ſans aucun rapport avec le corps, n'eſt plus la penſée. Une telle préciſion métaphyſique dépouille la penſée de ce qu'elle a de réel, de ce qui la conſtitue ce qu'elle eſt. Tout ce procédé prouve que la penſée & l'intelligence doivent ceſſer d'être la penſée & l'intelligence avant que de pouvoir ſe trouver dans des ſubſtances dégagées de toute matiere.

CHAPITRE XLVI. *Suite. Si les eſprits purs n'ont que des perceptions immédiates, ils ne penſent point. S'ils n'en ont que de médiates, ils ne penſent point. S'ils ont des unes & des autres, ils ne penſent point encore.* 169

L'imperfection du langage humain, ou plutôt ſon incapacité à exprimer ce que nous ne concevons pas, nous oblige à employer le mot de *perception* pour déſigner une maniere quelconque dont les ſubſtances immatérielles pourroient être affectées par les objets externes. Si elles en ſont affectées immédiatement, le réſultat de ces affections n'eſt pas une penſée, car la penſée n'eſt pas une perception immédiate des objets. Si elles en ſont affectées médiatement, c'eſt-à-dire au moyen d'un intermede, ce moyen n'eſt pas un organe corporel, dès lors ces affections ne porteront pas le caractere de la penſée, qui eſt la dépendance d'un corps. Si les eſprits purs ſont ſuſceptibles de ces deux ſortes d'affections, ni l'une ni l'autre ſorte ne pourra être appellée une eſpece de penſée: elles n'auront jamais rien de ce qui fait la penſée.

CHAPITRE XLVII. *Nouvelle preuve que la faculté de penſer eſt propre de l'ame ſeule, tirée*

de l'eſpece particuliere des objets ſoumis à ſa connoiſſance. - - page 172

Après ce que l'analyſe des opérations de notre une nous a appris de l'origine de ſes penſées, & de l'exercice de ſon intelligence, l'eſpece particuliere des objets de notre connoiſſance ne doit pas être négligé dans l'appréciation de nos facultés. Les eſprits purs n'ont pas plus de commerce avec le monde ſenſible qui nous n'en avons avec le leur. Comment connoîtroient-ils les qualités ſenſibles, eux qui n'ont point de ſens? Si nous faiſons enſuite attention que nous ne connoiſſons que des qualités ſenſibles & rien de plus, nous ſerons portés à faire entrer l'eſpece des choſes ſoumiſes à notre intelligence, comme un troiſieme élément dans l'idée réelle de cette faculté & à en inférer que les objets de la penſée ſont à la portée de l'homme ſeul pour l'affecter d'une maniere propre à le faire penſer, que les Etres qui n'en ſont pas affectés comme lui ne penſent pas, enfin que les objets relevés au deſſus des ces qualités ſenſibles ſurpaſſent la faculté penſante. Donc l'homme ſeul penſe.

CHAPITRE XLVIII. *De la ſpiritualité de Dieu.* 178

Le mot *eſprit* ne ſignifiant qu'une ſubſtance diſtincte de la matiere, on peut dire que Dieu eſt eſprit, ou immatériel. Si l'on entend par eſprit l'amas des facultés & puiſſances dont il nous plait de compoſer l'idée complexe de l'Etre ſpirituel, parce que nous les obſervons dans une ſeule ſorte particuliere de ſubſtance immatérielle qui eſt notre ame; Dieu n'eſt point eſprit, n'ayant aucune de ces facultés. Il ne s'agit encore que de la faculté de penſer. La penſée par elle-même eſt un type, une image intellectuelle qui ſe forme d'après une impreſſion de l'objet qu'elle repréſente, & il n'y a point de telle image dans Dieu. Par rapport à la maniere dont la penſée s'exerce, le corps eſt un moyen néceſſaire pour penſer, & Dieu n'eſt point uni à un corps. Quant aux objets de la penſée, elle eſt bornée à la ſphere des choſes ſenſibles, & Dieu ne ſent point. La ſpiritualité de Dieu n'eſt donc que l'immatérialité, qui en ſoi n'eſt rien de poſitif.

CHAPITRE XLIX. *Des attributs métaphyſiques de la Divinité.* - - - - 181

Les attributs métaphyſiques de Dieu, l'aſéité, l'immenſité, la ſimplicité, l'éternité, l'abſolue perfection, & toutes ſortes d'infinité ſont des négations préciſes des perfections reconnues dans la créature. Ils ne diſent rien de ce que Dieu eſt, mais ils ſont juſtement appliqués à cet Etre ineffable, comme des titres par leſquels nous reconnoiſſons que ſon eſſence, infiniment au-deſſus des choſes naturelles, n'eſt limitée en en aucune maniere.

CHAPITRE L. *Des perfections morales attribuées à Dieu.* - - - page 182

En étudiant & combinant les sentimens des philosophes sur ce qui fait la moralité tant des actions que des caracteres, on les trouve fort partagés sur les principes qui la constituent, & fort d'accord à chercher ces principes, quels qu'ils soient, dans la Nature. Il résulte de cette unanimité que l'état moral est réputé une appartenance de la Nature, & conséquemment tout-à-fait au dessous de son Auteur: c'est une marque de dépendance & d'imperfection, une maniere d'être de la créature absolument incompatible avec l'indépendance & l'infinie-perfection de Dieu. Cette moralité est fondée sur des rapports qui ne sont qu'entre les creatures.

CHAPITRE LI. *Différence entre les attributs métaphysiques & les attributions morales.* 184

Les attributs métaphysiques sont purement négatifs, au lieu que les attributions morales expriment des qualités, & l'on a vu que l'infinité ne signifioit dans notre bouche que la négation du fini. Les attributs métaphysiques qui sans rien exprimer de positif, distinguent Dieu le tout le reste, lui sont justement appliqués: les attributions morales qui le confondent avec la créature ne sauroient convenir à cet Etre suprême.

CHAPITRE LII. *Conséquence nécessaire de cette différence.* - - - - - 185

Les attributs métaphysiques excluent les attributions morales: de sorte que Dieu ne sauroit avoir les uns & les autres, sans être un amas de contradictions.

CHAPITRE LIII. DIEU N'EST POINT UN ETRE INTELLIGENT. - - - 187

De la logique de ceux qui admettent dans Dieu une intelligence semblable en nature à la nôtre.

CHAPITRE LIV. *Suite.* - - - 188

On va prouver que Dieu n'est point un Etre intelligent, par les données seules de ceux qui soutiennent le contraire.

Dieu ne pense pas comme nous: donc il ne pense pas. Sa maniere de comprendre n'est pas la nôtre: donc il ne comprend point.

Il n'y a qu'une maniere de penser qui est la nôtre. Le mot *penser* n'exprime rien, s'il n'exprime pas notre maniere de penser. Car il n'a été inventé, que d'après les observations que les hommes ont faites sur les opérations de leur intelligence, & pour en exprimer l'espece. L'idée de la pensée s'est formée uniquement sur la maniere dont nous pensons, & le

ſigne de cette idée ne déſigne que cette unique maniere de penſer. Donc il ne peut pas déſigner des penſées ſpécifiquement différentes des nôtres: ou plutôt il n'y a point de penſées ſpécifiquement différentes des nôtres; & tout ce qui ne penſe pas comme nous, ne penſe point du tout.

CHAPITRE LV. *Suite.* - - page 190

Nous ignorons la maniere dont ſe fait l'intellection de Dieu: donc il n'y a point d'intelligence dans Dieu.

Le mot *intelligence* ne peut pas déſigner une choſe inconnue & incompréhenſible, puiſqu'il eſt le ſigne de l'idée que nous avons de notre intelligence, d'après ſes opérations; dès lors l'intelligence qui nous eſt inconnue n'eſt pas l'intelligence. Tout ce qui eſt dans Dieu nous eſt inconnu & incompréhenſible.

CHAPITRE LVI. *Suite.* - - - 192

Nier de l'intelligence divine tout ce que l'on ſait de l'intelligence, ce n'eſt pas démontrer que Dieu a une intelligence infinie.

On commence par ſuppoſer que Dieu a une intelligence foncéirement ſemblable à la nôtre: puis on nie de l'intelligence divine tout ce que l'on ſait de l'intelligence de l'homme; & l'on appelle cela prouver que Dieu a une intelligence infinie. Voilà certes une plaiſante logique. Elle eſt tout auſſi concluante à démontrer que Dieu eſt une matiere infinie. De même qu'après être entré dans l'énumération de tous les vices de l'intelligence humaine, & après avoir prouvé que Dieu eſt exempt de tous ces défauts, on ſe croit en droit de conclure que Dieu a une intelligence infinie; on n'a qu'à détailler de la même façon toutes les imperfections de la matiere; après avoir prouvé qu'elles ne peuvent ſe trouver dans Dieu, on aura tout auſſi bien prouvé que Dieu eſt une matiere infinie, exempte des vices de la ſubſtance matérielle que nous connoiſſons. Tout ce que l'on alléguera pour faire ſentir le défaut du dernier argument, ſe retorquera toujours avec raiſon contre le premier.

CHAPITRE LVII. *Suite.* - - - 193

Nier de l'intelligence divine tout ce que l'on ſait de l'intelligence, c'eſt affirmer qu'il n'y a point d'intelligence dans Dieu.

Une intelligence ne peut pas différer d'une autre intelligence en ce qui conſtitue l'intelligence. Cela étant, une faculté quelconque dont on eſt forcé de nier tout ce que l'on ſait de l'in-

telligence, n'eſt pas l'intelligence. Or on doit néceſſairement nier de l'intelligence divine tout ce que l'on conçoit de l'intelligence de l'homme: ſans quoi Dieu auroit quelque choſe d'humain. Ce qu'on appelle l'intelligence divine n'eſt donc pas une telle faculté, puiſqu'elle n'a rien de l'intelligence; & ce mot appliqué à Dieu eſt vuide de ſens, puiſqu'on lui ôte tous ceux dont il eſt ſuſceptible.

CHAPITRE LVIII. *Suite.* - - page 195

S'il y a une intelligence infinie, il n'y a point d'autres intelligences qu'elle: s'il y a des intelligences finies, il n'y a point d'intelligence infinie.

Cette proportion eſt fondée ſur ce principe, que l'infini remplit ſeul ſon ordre. D'ailleurs la finité & l'infinité ſont des choſes trop diſſemblables, pour que l'intelligence ſoit ſuſceptible indifféremment de l'une ou de l'autre.

CHAPITRE LIX. *Suite.* - - 197

Comparaiſon dont on peut s'aider à imaginer une différence de nature entre l'intelligence humaine & ce que l'on appelle l'intelligence divine

OBJECTION. „ *Vous avez ſouvent employé vous-*
„ *même ces expreſſions: L'intelligence divine...*
„ *L'Intelligence infinie... L'Etre infiniment in-*
„ *telligent... &c. Etoient-elles donc vuides de*
„ *ſens dans votre bouche?*

RE'PONSE.

CHAPITRE LX. *Suite.* - - 200

Des vains efforts que l'on fait pour expliquer ce que l'on entend par l'intelligence divine.

Il eſt prouvé que Dieu n'a ni intelligence ni connoiſſance, par la maniere même dont on croit expliquer l'intelligence & la connoiſſance infinies.

„ *Dieu fait tout, parce qu'il a tout fait.*"

L'intelligence n'embraſſe par l'univerſalité des choſes: & celui qui fait tout, ne le fait pas en vertu d'une faculté ſemblable à l'intelligence. Savoir tout en vertu de la force productrice qui a tout créé, ce n'eſt pas le propre de l'intelligence, mais de quelque choſe d'infiniment relevé au deſſus de l'intelligence.

„ *Dieu voit tout dans lui par la néceſſité de ſon être.*"

Voir tout dans ſoi par la néceſſité de ſon être? Cela n'appartient pas à l'intelligence.

„ *Le paſſé, le préſent, le futur ſont à découvert devant Lui.*"

L'intelligence n'eſt pas une faculté qui offre à l'eſprit tous les temps dans l'inſtant préſent.

„ *Dieu remplit tous les temps & tous les lieux: ou plutôt, tous les temps ne ſont pour lui qu'un ſeul inſtant: tous les lieux un ſeul point: la connoiſſance de toutes les choſes une ſeule idée, &c.*"

Voilà bien des contradictions. Quand on les paſſeroit, il n'en ſeroit pas moins vrai que l'entendement ne conçoit pas tous les temps comme un ſeul inſtant, tous les lieux comme un point; & qu'il ne comprend pas la connoiſſance de toutes choſes dans une ſeule idée, puiſque même il y a bien des choſes que l'idée ne peut atteindre, comme on l'a démontré dans les Chapitres XXXVII & XLVII.

CHAPITRE LXI. *Suite.* - - page 205

De la différence qu'il y a entre ces deux expreſſions: Ne rien ignorer & ſavoir tout.

L'ignorance eſt une imperfection. Ne rien ignorer, c'eſt être exempt de cette imperfection. Savoir tout ſeroit poſſeder dans un degré infini une faculté néceſſairement bornée. L'ignorance étant une imperfection, elle ne peut être dans Dieu, & il eſt juſte de dire que Dieu n'ignore rien. Il y auroit de la contradiction à ſoutenir qu'il ſait tout, puiſque c'eſt lui attribuer, dans un degré infini, la connoiſſance qui eſt une propriété de notre être, une entité créée, néceſſairement finie, & imparfaite d'une imperfection métaphyſique.

CHAPITRE LXII. *Suite.* - - 207

Dieu n'ignore rien & ne ſait rien.

L'ignorance eſt une imperfection de l'homme: donc Dieu n'ignore rien. Savoir, comprendre, connoître, eſt une perfection de l'homme: donc Dieu ne ſait rien, ne comprend rien, ne connoît rien.

Depuis le Chapitre LVI. on s'eſt attaché à prouver que Dieu n'étoit pas intelligent, par les données ſeules de ceux qui prétendent qu'il l'eſt, & particuliérement par tout ce qu'ils diſent de l'intelligence divine, on va entrer dans de nouvelles conſidérations, qui le proveront également bien.

CHAPITRE LXIII. *Suite.* - - page 207

S'il eſt néceſſaire que l'Etre qui a fait l'homme intelligent, ſoit intelligent lui-même?

Il n'eſt pas plus néceſſaire que l'Etre qui a fait l'homme intelligent, ſoit intelligent lui-même, qu'il ne l'eſt que le Créateur qui a fait la matiere, ſoit lui-même matériel.

„ *Il n'y a rien dans l'effet qui ne ſoit ou formelle-*
„ *ment, ou éminemment, dans ſa cauſe. Il faut*
„ *ſavoir que cela ſe dit d'une cauſe efficiente &*
„ *totale qui eſt la cauſe proprement dite.*"

Rien de ce qui eſt dans l'effet n'exiſte *formellement* dans ſa cauſe, ni à l'égard de la cauſe créatrice, efficiente & totale qui eſt la cauſe proprement dite, ni par rapport à la cauſe génératrice, ni dans les cauſes ſimplement inſtrumentales. A quoi revient donc la diſtinction *formellement* ou *éminemment*? L'effet n'eſt formellement que l'effet, & il n'eſt tel en tout & en parties, que hors de la cauſe.

Il n'eſt pas néceſſaire que la cauſe créatrice, efficiente, totale & proprement dite, qui eſt Dieu, poſſede *éminemment* toutes les perfections de tous les Etres créés; 1°. parce que l'exiſtence *éminente* eſt moins parfaite que l'exiſtence formelle: ce qui n'exiſte qu'éminemment n'a point la complétion qui lui convient ſelon ſon eſpece: cette plénitude ou perfection de ſon être ne ſe trouve que dans l'exiſtence formelle; d'où il s'enſuivroit que les perfections des créatures exiſteroient moins parfaitement dans Dieu que dans les créatures, & beaucoup d'autres abſurdités que celle-ci entraîne; 2°. parce que ces perfections ſont créées: par conſéquent elles n'exiſtoient en aucune façon avant leur création, ou bien il n'y a point eu de création: Dieu n'a pas ſeulement créé la forme de ces perfections, il en a créé l'entité réelle: il les a totalement créées, ou bien elles contiennent quelque choſe d'incréé.

Par la puiſſance créatrice, nous entendons, je crois, le pouvoir de faire exiſter ce qui n'eſt pas: dès lors pour créer l'intelligence, non ſeulement il n'eſt pas néceſſaire qu'il la poſſede, il faut au contraire qu'elle n'exiſte ni dans lui ni ailleurs. S'il la crée, il ne la tire de nulle part. Il fait qu'elle ſoit: elle n'étoit donc pas auparavant.

Sans nous arrêter aux vaines & ſubtiles diſtinctions de ſcolaſtiques, poſons pour principe, que Dieu n'a rien de ce qui eſt dans la créature, eſprit ni corps, intelligence ni étendue, ſageſſe ni folie, vice ni vertu; Dieu a créé tout ce qui eſt dans la créature.

CHA-

CHAPITRE LXIV. *Dieu eſt un Etre plus qu'intelligent.* - - - page 225

Je me ſuis déjà déclaré, & je le répete encore librement, ſans peine, ſans detour, parce que mon ame eſt libre, tranquille & droite. Si je propoſe mes doutes ſur les notions communes de la Divinité, & ſur les idées que l'on ſe forme ordinairement de ſes attributs, ce n'eſt ni par envie de contrarier, je ſuis au-deſſus de ces puérilités ; ni à deſſein d'affoiblir encore le peu de connoiſſance que nous avons de l'Auteur de la Nature : quel eſt le plus ardent de mes vœux, ſinon de connoître mon Dieu, & de le faire connoître autant qu'il veut être connu ? Je m'en explique aſſez clairement pour ôter toute ſorte de prétexte à ceux qui ſeroient tentés de me ſuppoſer des vues contraires. Qu'ils ne jugent donc pas de mes ſentimens par ce qu'ils croiroient appercevoir de repréhenſible dans mon livre : qu'ils apprécient plutôt ce qui pourroit m'être échappé d'inexact par la pureté de mes intentions que je leur déclare. Mon but eſt d'épurer l'idée trop humaine que nous nous faiſons de la Nature divine, de la dégager de tout ce qu'elle a d'indigne de Dieu. Si nous ne pouvons rien penſer, ni concevoir qui approche de cet Etre infini en tout, reſpectons ſon incompréhenſibilité, plutôt que de nous repoſer dans des chimeres déraiſonnables, en nous faiſant un Dieu tel qu'il n'eſt pas poſſible qu'il ſoit. Quand je dis que Dieu eſt un Etre plus que penſant & plus qu'intelligent, je ne prétends pas faire concevoir ce qu'il eſt, au moins je le place infiniment au deſſus de tout ce que nous concevons, & je ne riſque plus de le confondre avec la créature. Nous ne ſerons pas punis pour n'avoir pas conçu l'inconcevable : nous pourrions l'être pour n'avoir pas aſſez diſtingué cet Etre ſuprême des Etres qu'il a faits.

CHAPITRE LXV. SI DIEU EST UN ETRE BON ET SAINT. - - - 229

Grande diſpute ſur cette queſtion entre Bayle d'un côté & de puiſſans adverſaires de l'autre.

Bayle ne pouvant accorder les objections des Manichéens contre la bonté & la ſainteté de Dieu, avec les idées que la raiſon nous donne de ces vertus, nioit qu'elles fuſſent des perfections de Dieu dans le ſens ordinaire de ces mots *bonté* & *ſainteté*, quoique, comme tout-parfait, il fût bon & ſaint d'une bonté & d'une ſainteté dont nous n'avions aucune idée. Bayle avoit tort dans ce dernier point, & il auroit beaucoup mieux fait de refuſer entiérement ces vertus humaines à Dieu, que de ſe contredire. Il n'y a point de bonté & de ſainteté inconnues & incompréhenſibles, puiſque ces mots n'expriment que notre idée de la bonté & de la ſainteté, ſelon ce que nous en connoiſſons & concevons.

N'être bon & ſaint dans aucun ſens réel, connu & aſſignable de ces mots, c'eſt n'être abſolument ni bon ni ſaint. Les adverſaires de Bayle ne raiſonnoient pas mieux, varioient beaucoup, & ſe contrediſoient preſque toujours. Ils ſoutenoient que ſi Dieu étoit bon & ſaint, il falloit qu'il le fût au ſens propre de ces mots, ou bien ces mots appliqués à Dieu ne ſignifieroient rien, mais que cependant l'exercice de ces vertus étoit différent dans Dieu, de l'exercice des mêmes vertus dans l'homme; que Dieu étoit bon & ſaint parce qu'il devoit avoir toutes les perfections; que ſi Dieu n'étoit ni bon ni ſaint, ſelon les idées communes de la bonté & de la ſainteté, puiſées dans la lumiere naturelle, il ſeroit mauvais & mal-faiſant ſelon la même lumiere naturelle. A quoi on oppoſe les deux propoſitions ſuivantes.

1°. Dieu n'eſt ni bon ni ſaint, parce qu'il eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait.

2°. Dieu, quoiqu'il ne ſoit ni bon ni ſaint, ſelon les idées que nous avons de la bonté & de la ſainteté, fondées ſur les plus claires lumieres de la raiſon, n'eſt pourtant auſſi ni mauvais ni mal-faiſant, ſelon les mêmes lumieres.

CHAPITRE LXVI. *Dieu n'eſt ni bon ni ſaint, parce qu'il eſt un Etre tout-parfait, infiniment parfait.* - - - - page 234

I. En établiſſant, comme on a fait dans pluſieurs des chapitres précédens, que la bonté & la ſainteté, qualités humaines, ne ſont pas ſuſceptibles de l'infinité, ſelon l'idée que nous en avons, & que cette idée préſente à l'eprit tout le ſens réel & poſitif des mots *bonté* & *ſainteté*, puiſqu'elle en eſt l'original, dont ils ſont des copies verbales, très fideles, ſans plus ni moins; on a ſuffiſamment prouvé qu'un Etre infini & tout-parfait ne pourroit être dit bon ni ſaint en aucun ſens. Notre idée de la bonté & de la ſainteté ne nous repréſente point ces vertus comme toutes parfaites, & infinies: au contraire, elle nous les offre toujours dans un degré fini. Point de bonté infinie, point de ſainteté infiniment parfaite. Donc la bonté & la ſainteté ne conviennent point à l'Etre infini & tout-parfait.

II. La bonté eſt une inclination à faire du bien: elle a pour premier élément la ſenſibilité de notre nature. C'eſt une diſpoſition de notre ame qui par le ſentiment du plaiſir & de la douleur qu'elle a éprouvé à la préſence de certains objets, l'intéreſſe vivement au bien-être de ſes ſemblables, la porte naturellement à leur procurer des ſenſations agréables, & lui donne une répugnance pareille à les faire ſouffrir. La raiſon & le principe de cette inclination ſont dans la conſtitution de notre être, dans ſes rapports, ſes devoirs, ſon imperfection même. Rien de tout cela n'eſt dans Dieu: aura-t-il la bonté, ſans avoir les principes qui la conſtituent. Le Docteur Harris ſoutient dans ſa *Reponſe aux Athées*, que

Dieu eſt extrêmement & infiniment ſenſible, & après avoir prouvé tout le contraire, il avoue forcément que la ſenſibilité ne convient pas exactement à Dieu, mais qu'il emploie ce terme, comme plus propre à expliquer ſa penſée: quel raiſonnement! Dieu eſt incorporel, & la ſenſibilité eſt une aptitude de notre ame à reſſentir du plaiſir ou de la douleur par l'intermede du corps qu'elle anime.

N'eſt-ce pas aſſez que notre idée de la bonté ſoit extraite de la maniere dont cette vertu eſt dans nous, pour croire qu'elle n'eſt point applicable à l'Etre tout-parfait qui n'a rien d'humain?

III. De ces deux propoſitions: Dieu eſt bon, l'homme eſt bon; l'une ou l'autre eſt fauſſe. Si Dieu eſt bon, la bonté eſt une perfection divine. Si l'homme eſt bon, la bonté eſt une perfection humaine. La même perfection, priſe au même ſens, comme on le veut, ne peut être divine & humaine. Dieu paſſe toutes les catégories. L'Eſſence Divine exclut toute autre eſſence. Il faut ſe former la plus grande idée de Dieu, qu'il ſoit poſſible d'avoir. On n'y parviendra, qu'en diſtinguant Dieu de tout ce que l'on conçoit, tant des Etres que de leurs facultés, & conſéquemment de la bonté & de la ſainteté. Après avoir bien médité l'eſpece de ces qualités, loin de ſe croire en droit de les attribuer à Dieu ſans les défauts qu'elles ont dans l'homme, on reconnoît qu'elles ſont conſtitutives de la nature humaine, que leur imperfection intrinſeque ne peut les quitter, qu'elles ne peuvent être ſuppoſées nulle part ſans ce qui fait qu'elles ſont des qualités humaines, n'ayant rien qui ne ſoit tout humain, rien qui convienne à l'Etre tout-parfait.

IV. Une perfection qui n'eſt point aſſujettie aux loix de la bonté, n'eſt point la bonté: car l'obſervation de ces loix eſt ce qui conſtitue formellement la bonté, elle en eſt la meſure, c'eſt par elle ſeule que l'on eſt bon, plus on y eſt exact, meilleur on eſt. Or l'on n'eſt pas bon ſans ce qu'il faut pour l'être. Si donc Dieu n'eſt ſoumis à aucune des loix de la bonté, il n'eſt pas poſſible qu'il ſoit bon. 1. Le premier devoir de la bonté eſt de ne faire de mal à perſonne, d'épargner plutôt aux autres tous les maux dont on peut aiſément les préſerver. Tous les livres théologiques nous diſent pourtant que Dieu peut empêcher tout le mal qui arrive aux créatures: il ne le fait pas, il n'agit donc pas par un principe de bonté. 2. La perfection de la bonté conſiſte à faire du bien à tous ceux à qui on peut en faire, & de leur faire le plus grand bien poſſible. On nous dit encore que Dieu eſt le maître de donner plus ou moins de perfection, plus ou moins de bonheur à ſes créatures, qu'il ne leur fait pourtant pas tout le bien poſſible: il ne ſuit donc pas les regles de la bonté. 3. On nous aſſure que Dieu auroit pu ne rien créer, qu'il pourroit augmenter le nombre des Etres capables de félicité. N'eſt-il pas contraire à la bonté de ne faire du bien à perſonne, quand on peut en faire à tout

le monde? 4. La bonté n'a point de lendemain; Dieu auroit pu créer le monde un million d'années plutôt qu'il ne l'a fait, à ce qu'on dit. Eſt-ce par bonté qu'il a différé ſi tard? 5. La bonté eſt patiente & miſéricordieuſe. Dieu pourtant ne pardonnera point à ceux qui habiteront éternellement le lieu de ſes vengeances.

N'eſt-il pas contradictoire qu'un Etre infiniment bon puiſſe ne rien faire de ce qu'exigent les loix conſtitutives de la bonté, tandis qu'on ne peut être bon qu'autant qu'on les obſerve? Les opérations du Très-haut portent un caractere infiniment plus relevé que celui de la bonté.

V. Des variations de ceux qui veulent que Dieu ſoit bon & ſaint. On appelle mêmes facultés, ou facultés ſemblables, celles qui ont même objet, qui operent mêmes effets, qui s'exercent de la même maniere: & facultés différentes celles qui ont des objets, des effets & un exercice différens. En appliquant ce principe à ce qui vient d'être développé dans le paragraphe précédent, il réſultera que ce qu'on appelle bonté divine, doit être quelque choſe de tout-à-fait différent de la bonté.

On prouve contre Bayle & en même temps contre ſes adverſaires, qu'il ne peut pas y avoir de bonté & de ſainteté d'un autre ordre & d'une autre nature que la bonté & la ſainteté humaine. Ces mots ont été inventés pour exprimer ce que nous concevons par bonté & ſainteté: dès lors toute vertu ou perfection qui ne ſera point repréſentée par l'idée que nous avons de ces qualités, ne ſera ni la bonté ni la ſainteté.

VI. De la ſainteté en particulier. Dieu eſt plus que bon & plus que ſaint.

CHAPITRE LXVII. *Dieu, quoiqu'il ne ſoit ni bon, ni ſaint, ſelon les idées que nous avons de la bonté & de la ſainteté fondées ſur les plus pures lumieres de la raiſon, n'eſt pourtant auſſi ni mauvais, ni malfaiſant, ſelon les mêmes lumieres.* - - - page 258

Il faut qu'une action, pour être dite bonne ou mauvaiſe, ſoit ſuſceptible de moralité. Si elle eſt au-deſſus ou au-deſſous de la regle du juſte & de l'injuſte, & qu'elle ne puiſſe lui être comparée, alors elle n'eſt ni bonne ni mauvaiſe. Or la conduite de Dieu n'eſt point de l'ordre moral, elle eſt infiniment au deſſus.

„ *Après s'être formé une idée juſte de la bonté*
„ *& de la ſainteté, on ne peut admettre pour*
„ *actions ſaintes & bonnes que celles qui ſont*
„ *conformes à cette idée; & ſi on en propoſe*
„ *qui la détruiſent clairement, ces actions ne*

„ *ſont aſſurément ni bonnes ni ſaintes. Il n'eſt*
„ *pas en notre pouvoir de penſer autrement, il*
„ *faut que nous jugions qu'elles ſont mauvaiſes.*"

On répond : Les actions de Dieu (puiſque l'on ſe ſert de ce mot) ne ſont ni bonnes ni ſaintes, parce qu'elles ne ſont point conformes à l'idée de la bonté & de la ſainteté. Elles ne ſont point auſſi mauvaiſes, parce qu'elles ne détruiſent point cette idée. Elles n'ont aucune force pour la détruire : elles ne lui ſont point comparables : elles ſont d'un ordre infiniment au deſſus de toute regle de moralité. En un mot, elles ne lui ſont ni conformes ni contraires, faute de rapport, de proportion, d'un point de comparaiſon, faute d'une application légitime.

Le Manichéiſme ne peut tenir contre ce principe : La conduite de Dieu n'eſt point appréciable par les idées & les regles humaines. Il faut pourtant la ſoumettre à ces loix pour la dire bonne, & ſi on l'y ſoumet on ne peut s'empêcher de convenir qu'elle eſt mauvaiſe, & de faire triompher ainſi le Manichéiſme.

CHAPITRE LXVIII. *Où l'on donne le vrai ſens de ce principe : Ce qui eſt réellement juſte & bon, l'eſt à l'égard de Dieu comme à l'égard de l'homme ; & de même ce qui eſt réellement injuſte & mauvais à l'égard de l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu.* page 265

Ce ſeroit fort mal prendre le ſens de ce principe, que de prétendre qu'il y a des regles d'équité communes à Dieu & à l'homme, des loix de juſtice & de bonté obligatoires pour l'un & pour l'autre, auxquelles ils ſont également tenus de ſe conformer, ainſi que quelques ſavans l'ont ſoutenu.

Dieu ayant créé des agens libres & raiſonnables avec des rapports entre eux, a établi par ces rapports des loix morales, auxquelles il les a ſoumis. Suivant cette économie, l'Arbitré ſuprême ne ſe contrediſant jamais, il approuve ce qui eſt bon, c'eſt-à-dire les actes humains conformes à ces loix, & les récompenſes dont il les couronne, ſont une ſuite de cette approbation. Il approuve auſſi & punit ce qui eſt mauvais, ou ce qui eſt contraire aux loix qu'il a établies. Voilà comme ce qui eſt juſte & bon, ou injuſte & mauvais pour l'homme, l'eſt auſſi à l'égard de Dieu, en ce ſens qu'il ne peut pas eſtimer juſte & bon ce qu'il a lui-même établi devoir être injuſte & mauvais, ni deſapprouver comme injuſte & mauvais, ce qui eſt juſte & bon par les loix qu'il a faites.

Développemens & preuves. Exemples tirés de l'hiſtoire ſainte. On conclut que s'il y a un ſentiment dans lequel il n'y ait pas à craindre de confondre les idées du juſte & de l'injuſte, & d'où l'on ne puiſſe inférer en aucune façon que ce qui eſt

injuſtice dans les hommes, ſoit juſtice dans Dieu, ni que ce qu'on appelle cruauté dans les créatures, ſoit miſéricorde dans ce grand Etre, c'eſt aſſurément celui qui place la Divinité à une diſtance infinie de toute moralité, & de tout ce qui peut être juſte ou injuſte.

CHAPITRE LXIX. COROLLAIRE. *Dieu n'eſt ni juſte ni injuſte.* - - - page 269

La juſtice eſt une vertu de l'homme: l'injuſtice eſt un vice de l'homme. Dieu eſt au deſſus de l'un & de l'autre.

CHAPITRE LXX. *Si la beauté, la variété, l'ordre & la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers, & ſur-tout la proportion merveilleuſe avec laquelle chaque choſe marche à ſa fin, annoncent du deſſein, & une ſageſſe infinie.* - 270

On répond négativement. Point le plus ſéduiſant de l'Antropomorphiſme: il conſiſte dans la licence des conjectures auxquelles on ſe livre en contemplant l'ouvrage du Très-haut. Vanité de nos raiſonnemens ſur les cauſes finales, prouvée par les principes peu ſolides ſur leſquels ils ſont appuiés.

CHAPITRE LXXI. *Suite. Si Dieu agit toujours pour une fin.* - - - 275

La ſageſſe humaine conſiſte en deux choſes: à ſe propoſer une fin honnête dans toutes ſes actions, & à choiſir les moyens les plus ſûrs d'y parvenir. Si aucune de ces deux choſes ne convient à Dieu, il n'eſt point un Etre ſage, ſelon l'idée que nous avons de la ſageſſe.

PROPOSITION. *Il eſt au deſſous de Dieu d'agir pour une fin.*

Pourquoi l'homme doit toujours agir pour une fin. Toute fin annonce du défaut dans celui qui ſe la propoſe. Combien les ſavans ſont peu d'accord ſur la fin qu'ils ſuppoſent à Dieu dans la création. Leurs différens ſyſtêmes mis en contraſte ſe détruiſent les uns les autres. On peut les réduire à quatre. 1. Celui de ceux qui prétendent que Dieu ne travaille que pour ſa gloire; 2. Celui qui donne à Dieu pour but dans ſes ouvrages, de communiquer ſa bonté, c'eſt-à-dire de faire des Etres heureux: 3. D'autres, réuniſſant ces deux ſentimens en un, diſent que la manifeſtation de toutes les perfections divines eſt la fin de la création: 4. D'autres enfin prétendent que Dieu agit, ſeulement parce qu'il eſt plus beau & plus parfait d'agir que de reſter oiſif.

Une remarque digne d'attention, c'eſt que chacun admet ſon ſentiment comme ſeul vrai à l'excluſion de tous les autres; enſorte que la fin que chacun ſuppoſe à l'Etre ſuprême, eſt, ſelon lui, la ſeule digne de la Divinité. Ainſi chaque ſenti-

ment en a trois autres contre lui. Tous ceux qui en embraſſent un des quatre, réuſſiſſent très bien à réfuter les autres, mais ils ne ſont pas auſſi heureux à bien prouver le leur. On accuſe les premiers de faire Dieu un Etre vain & ambitieux qui ſacrifie tout à l'envie de paroître grand en tout, en châtimens comme en récompenſes, en bonté & en ſévérité, par les biens & par les maux qu'il fait. On prouve contre les ſeconds, que ſi Dieu s'eſt propoſé de faire du bien aux créatures intelligentes ſuſceptibles de bonheur, il manque ſouvent ſon but, puiſque le mal nous aſſiege de toutes parts. De plus comme tous les attributs de Dieu ſont égaux & tous infinis, on ne voit pas pourquoi la bonté auroit aſſez d'empire ſur tous les autres pour qu'ils lui fuſſent ſubordonnés. Si un Dieu infiniment bon doit tout faire par bonté, un Dieu infiniment ſage doit tout faire par ſageſſe, un Dieu infiniment juſte tout faire par juſtice, &c. D'où les troiſiemes concluent que la manifeſtation de tous les attributs divins eſt la fin de la création. Mais ſur quoi fondent-ils leur opinion? Sur la bonté, la ſageſſe, l'ordre qui brillent dans l'univers. Et ſur quoi jugent-ils de cette bonté, de cette ſageſſe, de cet ordre? Suivant certaines idées qu'ils ſe ſont faites. Mais ces idées toutes humaines ne ſont point des regles applicables aux opérations de Dieu. Si elles montrent de l'ordre dans l'univers, elles y montrent auſſi du deſordre; & ſi l'ordre qu'elles y font appercevoir annonçoit un Etre ſage, le deſordre qu'elles y découvrent pareillement annonceroit de même un principe contraire. Le témoignage de la Nature doit être recevable en tout, ou en rien. Si l'on peut dire que Dieu nous veut du bien, parce que nous goûtons des inſtans de bonheur, il faut dire auſſi qu'il nous veut du mal, parce que nous ſommes ſouvent dans la douleur. Mais dans le vrai, ce témoignage que nous formons nous-mêmes ſelon la meſure de nos lumieres & la force de notre imagination, eſt très illuſoire. Toutes nos obſervations nous découvrent des faits, ſans rien nous dire du *pourquoi* des choſes. Nos idées ſur la manifeſtation des attributs de Dieu, dans l'univers, ſont confuſes, purement conjecturales, & ſouvent très contradictoires.

Ce que l'on allegue ordinairement pour prouver l'utilité des maux de cette vie, des revers de la fortune, des afflictions du juſte, &c. tend directement à nous faire regarder les biens temporels comme des pieges tendus à l'innocence des hommes, pour lui faire faire un triſte naufrage.

Il n'y a pour Dieu ni travail, ni repos; le faire agir ſeulement pour qu'il ne reſte pas dans l'inaction, dans la crainte d'en faire un Dieu fainéant, c'eſt le confondre avec l'homme.

CHAPITRE LXXII. *Suite. Dieu ſuppoſé infiniment bon & ſage ne peut encore faire éclater ſa bonté & ſa ſageſſe infinie dans l'Univers.* page 289

Si Dieu eſt bon & ſage, il doit être infiniment bon & infiniment

ſage. L'argument que l'on tire du ſpectacle de l'univers ne prouve donc rien s'il ne prouve une bonté & une ſageſſe infinies; comment un Etre fini ſeroit-il capable de recevoir des biens infinis, & de porter l'empreinte d'une ſageſſe infinie?

„ *La bonté de Dieu paroît donc telle qu'elle eſt,* „ *c'eſt-à-dire infinie, dans le nombre infini des* „ *créatures ſur leſquelles elle ſe répand. Si nous* „ *ne la voyons pas en cette vie auſſi clairement* „ *que nous le ſoubaiterions, parce que nous ſom-* „ *mes attachés à cette terre, nous la verrons dans* „ *l'autre, & ce magnifique ſpectacle nous rem-* „ *plira d'admiration & d'amour pour la ſuprême* „ *bonté de celui qui a fait toutes choſes.*"

En ſuppoſant le nombre des créatures infini, la bonté de Dieu ne ſauroit encore paroître telle qu'elle eſt dans le bien qu'il leur fait. 1. Cette infinité prétendue des créatures ne ſeroit pas du même ordre que celle de Dieu, dès lors elle ne ſauroit en porter l'empreinte, ni en recevoir la plénitude. Enſuite la bonté divine ne ſauroit éclater infiniment, même d'une infinité du ſecond ordre, qu'autant que toutes les créatures ſont heureuſes. Le mal d'une ſeule ſuffit pour que le nombre des heureux étant moindre que celui des Etres intelligens, les degrés de la bonté le ſoient auſſi; dans l'hypotheſe d'une infinité de créatures, ſi une ſeule n'eſt pas heureuſe, la bienfaiſance divine ne ſe montre pas d'une maniere infinie. Que ſera-ce ſi plus de la moitié de ces individus ſuſceptibles de félicité, ſont condamnés à un état de ſouffrance irremédiable? Nous ne voyons pas en cette vie que la bonté de Dieu éclate infiniment dans l'univers. Nous ne le verrons pas non plus dans l'autre, les yeux d'un eſprit fini n'étant pas capables de jouir d'un ſpectacle infini.

„ *Elle paroîtra encore d'une autre maniere, c'eſt-* „ *à-dire dans la durée éternelle des bienfaits* „ *qu'elle répandra ſans diſcontinuation ſur ſes* „ *créatures. J'avoue que comme notre durée a eu* „ *un commencement, & qu'elle eſt ſucceſſive,* „ *nous ne pourrons jamais jouir tout-à-la fois* „ *de l'éternité de ces bienfaits; mais nous en* „ *jouirons en quelque ſorte par la certitude que* „ *nous aurons qu'ils dureront toujours.*"

La durée éternelle des bienfaits que Dieu répandra ſans diſcontinuation ſur ſes créatures, prouve uniquement la manifeſtation éternelle de ſa bonté, c'eſt-à-dire une manifeſtation qui n'aura point de fin, quoiqu'elle ait eu un commencement,

ſemblable en cela à la durée des créatures. Dieu n'a pas toujours exercé cette bonté, ſes effets n'embraſſent pas l'éternité antérieure, ils ne montrent donc pas une bonté infinie, d'une infinité qui convienne à une perfection de Dieu. La bonté divine ne ſera, pendant l'éternité, qu'autant de bien que la capacité des créatures finies le permettra, & cette capacité n'admettra jamais qu'un bien fini: la bonté divine éclatera donc toujours d'une maniere bornée. L'étendue de la bonté divine meſurée par le bien que reçoivent les créatures, doit ſuivre toutes les viciſſitudes de la ſomme du bonheur général qui eſt dans la nature, & encore toutes les viciſſitudes du bonheur particulier de chaque créature. Quelle infinité que celle qui varie ainſi à chaque inſtant?

„ *Quoique les ouvrages de Dieu ſoient bornés, ſa „ puiſſance ne laiſſe pas d'être infinie; quand „ même au lieu de ces globes incomparables ſuſ- „ pendus ſur nos têtes, au lieu de ce monde „ brillant le palais & l'empire de l'homme, au- „ lieu de ces Etres intelligens preſque égaux à „ Dieu par la penſée, Dieu n'eut créé qu'un „ ſeul atôme nageant & pour-ainſi-dire égaré „ dans l'immenſité de l'eſpace; cet atôme créé „ prouveroit encore une puiſſance infinie, parce „ qu'il n'y a qu'une puiſſance infinie qui puiſſe „ tirer du néant la plus petite choſe.*"

Que l'infinité de la puiſſance créatrice conſiſte dans le pouvoir même de créer, c'eſt-à-dire de faire qu'une choſe qui n'étoit pas ſoit, ou dans la faculté de donner l'exiſtence à une infinité de choſes, il eſt toujours ſûr que nous ne concevons pas la vertu de faire exiſter ce qui n'eſt pas, & que d'ailleurs le ſpectacle de l'univers ne nous offre point une infinité de créatures. Ainſi dans l'une & l'autre hypotheſe la puiſſance divine ne ſe manifeſte point à nous d'une maniere infinie.

CHAPITRE LXXIII. *Suite. Examen d'un dernier argument que l'on fait beaucoup valoir pour prouver que Dieu ſe montre infiniment bon envers les créatures, quels que ſoient les bienfaits.* - - - page 310

„ *Les bienfaits les plus bornés du Créateur envers „ un Etre créé, marquent une bonté infinie: car „ plus celui qui reçoit un bienfait eſt indigne „ de le recevoir, plus la bonté du bienfaiteur*

„ *eſt grande. Si donc l'indignité du premier eſt*
„ *infinie, il faut néceſſairement que la bonté du*
„ *bienfaiteur ſoit auſſi infinie. Or Dieu eſt in-*
„ *finiment élevé au deſſus de l'homme ; l'indi-*
„ *gnité, peut venir de la ſimple baſſeſſe ; l'in-*
„ *dignité de l'homme eſt donc ſans bornes. La*
„ *bonté qui ſurmonte cet obſtacle infini, eſt donc*
„ *infinie elle-même.*"

Il y a au moins cinq contradictions manifeſtes dans ce raiſonnement, dont une ſeule ſuffiroit pour en montrer la fauſſeté.

CHAPITRE LXXIV. *Suite. Dieu n'agit point au hazard, quoiqu'il n'agiſſe point pour une fin.* - - - page 311

Si Dieu agit au hazard, il eſt au deſſous de l'homme : s'il agit pour une fin, il eſt au niveau de l'homme ; mais il doit être au deſſus. Nous ſommes d'étranges raiſonneurs : nous voulons à toute force que Dieu ſoit une eſpece d'homme. Il faut, ſelon nous, qu'il ait notre ſageſſe, ou notre folie. Ne concevrons-nous donc jamais une bonne fois qu'il eſt infiniment au deſſus de tout cela ? Je ſerois fort étonné qu'en me voyant refuſer à Dieu toute fin dans ſes opérations, on me ſoupçonnât de le faire agir au hazard. On m'auroit bien mal compris Si je le crois au deſſus de nos perfections, à plus forte raiſon je le crois ſupérieur à tous nos vices, & à toutes nos imperfections, à notre étourderie & à nos caprices.

CHAPITRE LXXV. *Suite. L'ingénieux ſyſtême des molécules organiques apporté en preuve des cauſes finales. Réflexions ſur la force de cette preuve.*

Dieu eſt ſi élevé au deſſus de la ſageſſe humaine, & de tous les rapports moraux, qu'il y a de la témérité à inſtituer quelque comparaiſon entre le ſage & l'Etre plus que ſage, & plus encore à les ranger dans le même ordre à aucun égard. Combien y en a-t-il donc à imaginer un ſyſtême, ou à en ſuppoſer un tout imaginé, à en exaggérer les vues pour y multiplier les cauſes finales, & à argumenter delà au plan de l'univers, comme l'a fait un moderne, à l'égard du ſyſtême des molécules organiques ?

CHAPITRE LXXVI. *Suite. Dieu n'agit point par des moyens.* - - - 317

Qui peut tout par ſoi-même, n'a garde d'agir par des moyens qui ſont toujours une marque de l'impuiſſance de celui qui les emploie. L'uſage qu'il en tire en même temps qu'il montre

ſon habileté à s'en ſervir, eſt auſſi un aveu de ſa foibleſſe. Où ſeroit la toute-puiſſance de Dieu & ſon indépendance, ſi le ſuccès de ſes opérations étoit ſubordonné à un choix de moyens? Les moyens ſont pour les natures défectueuſes, pour aider leurs facultés qui ne ſauroient ſe déployer par elles ſeules. Si Dieu agit, il agit immédiatement par lui-même.

CHAPITRE LXXVII. *Concluſion des huit chapitres précédens.* - - page 319

DIEU N'EST POINT UN ETRE SAGE. Nous avons vu que rien de ce qui conſtitue la ſageſſe ne convient à Dieu. La ſageſſe conſiſte à ſe propoſer un but honnête & utile, & à employer les moyens les plus ſûrs pour y parvenir. Dieu n'agit point pour une fin: Dieu n'agit point par des moyens.

CHAPITRE LXXVIII. QUESTION. *Dieu agit-il?* - - - - - 320

En faiſant attention que toutes les ſignifications du mot *agir*, ſe tirent de ce que nous ſavons de l'action des corps & de celle de l'ame humaine, on en conclut avec raiſon que Dieu n'agiſſant ni comme la matiere, ni comme notre ame, aucune ſignification de ce mot ne lui eſt applicable.

CHAPITRE LXXIX. *De la Liberté. Les définitions ordinaires de la Liberté ne ſont point applicables à Dieu.* - - - 321

Trois définitions principales de la liberté. 1. La liberté eſt le pouvoir de faire ce que l'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce que l'on fait. 2. La liberté eſt la faculté de vouloir, ou de ne pas vouloir. 3. La liberté eſt le pouvoir d'agir, ou de faire ce que l'on veut. Ces trois définitions poſent ſur une baſe commune qui eſt la volonté, ſans laquelle il n'y a point de liberté. Où il n'y a point de volonté, il n'y a point de liberté. Or Dieu n'a point de volonté. Vouloir, c'eſt préférer entre diverſes manieres d'être celle que l'on juge la meilleure, ſoit qu'il s'agiſſe de ſe fixer entre deux biens en ſe déterminant au plus grand, ou de prendre le moindre de deux maux, ſous quelque aſpect que ce ſoit. La volonté a néceſſairement un objet: l'Etre ne veut point ſans une raiſon de vouloir. L'objet de ſa volonté eſt un état préférable à l'état actuel, & la raiſon de vouloir, le motif du mieux. Un Etre fixé par la néceſſité de ſa nature à l'état le meilleur, qui non ſeulement n'en voit point de préférable au ſien, mais qui ſait qu'il n'y en a point & qu'il ne ſauroit y en avoir, ne peut avoir de volonté. S'il en avoit une, elle ſeroit ſans objet & ſans motif. Celui pour qui il ne peut y avoir qu'une ſeule maniere d'être, celle qu'il a, ne peut choiſir entre pluſieurs, encore moins exécuter un choix impoſſible.

Dieu n'a donc pas la faculté de vouloir: la faculté de ne pas vouloir, n'eſt rien. Venons aux deux autres définitions. La premiere fait conſiſter la liberté dans le pouvoir de faire ce que l'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce que l'on fait. En admettant dans Dieu cette liberté d'indifférence, il s'enſuit que ce qui ne peut être, eſt pourtant; que cette liberté en ſoi indéterminée, ſe trouve déterminée ſans raiſon, ſans motif, ſans volonté. Elle ne peut être déterminée que par la puiſſance, ou l'empire de l'objet déterminant ſur l'Être déterminé qui eſt Dieu. L'indépendance abſolue de Dieu ne permet pas de le dire ſoumis à l'action d'aucun objet ou motif extérieur. Le dira-t-on déterminé à agir par la néceſſité de ſa nature? Ce ſeroit une contradiction, car on veut que ſa liberté ſoit indéterminée en ſoi. De plus s'il eſt déterminé à agir par la néceſſité de ſa nature, il n'eſt pas libre.

Quant à la derniere définition de la liberté, elle ne convient pas mieux à Dieu que les autres. La liberté eſt le pouvoir d'exécuter ſes volontés, ou autrement de faire ce que l'on veut. Dieu ne veut rien: on l'a prouvé dans l'inſtant. Dieu n'a donc pas le pouvoir de faire ce qu'il veut; le pouvoir d'exécuter des volontés qu'on ne peut avoir, eſt une contradiction.

CHAPITRE LXXX. *Dieu n'eſt ni libre, ni néceſſité.* - - - - page 325

C'eſt une imperfection d'agir néceſſairement, de ſuivre forcément une impulſion étrangere. C'eſt auſſi une imperfection d'agir librement, de vouloir, d'avoir des deſirs, d'être déterminé à agir par l'amour du bien, ou la crainte du mal. Dieu eſt exempt de toute liberté & de toute néceſſité. Les ſyſtêmes de fatalité lui ſont auſſi peu applicables que les définitions de la liberté.

CHAPITRE LXXXI. *Reponſe à cette queſtion:*
„ *En accordant que ce que nous appellons intelli-*
„ *gence divine, bonté & ſainteté infinies, ſageſſe*
„ *ſouveraine, juſtice. liberté, action incompré-*
„ *henſibles, ne ſont réellement dans Dieu, ni in-*
„ *telligence, ni bonté, ni ſainteté, ni ſageſſe,*
„ *ni juſtice, ni liberté, ni action, dans le ſens*
„ *propre de ces mots; ne pourroit-on pas croire*
„ *que Dieu a des perfections infiniment plus re-*
„ *levées que celles-là, qui ſont dans lui & à ſon*
„ *égard ce que l'intelligence, la bonté, la ſain-*
„ *teté, la juſtice, la liberté ſont dans nous &*
„ *pour nous? Enſorte que, par exemple, comme*
„ *l'intelligence nous ſert à connoître quelques*

„ *qualités ſenſibles des Etres, à comprendre un*
„ *petit nombre de vérités, à raiſonner ſur ce*
„ *qui eſt à notre portée; il y ait de meme dans*
„ *Dieu une perfection que nous ne ſaurions*
„ *connoître, d'une eſſence plus parfaite que l'in-*
„ *telligence, en vertu de laquelle il connoiſſe*
„ *tout ce qui eſt de ſon ordre, ſans que nous*
„ *puiſſions nous faire une idée de ce qu'eſt une*
„ *telle perfection, ni de ce que c'eſt que con-*
„ *noître par rapport à Dieu, ni de l'ordre in-*
„ *fini qu'il remplit ſeul par ſon immenſité; &*
„ *que manquant de terme convenable pour l'ex-*
„ *primer, nous nous ſervions du nom de l'intel-*
„ *ligence qui eſt ſon analogue en ce ſens que*
„ *cette perfection inconnue eſt par rapport à*
„ *Dieu ce que l'intelligence eſt par rapport à*
„ *nous, & ainſi des autres.*" page 327

On répond qu'il eſt contre toute raiſon d'établir une pareille analogie entre Dieu & la créature; qu'il y a de la témérité à ſuppoſer dans Dieu des perfections correſpondantes aux nôtres; que rien n'eſt dans lui de la maniere, ni ſous le même rapport, que les facultés de la créature ſont dans elle.

CHAPITRE LXXXII. *Examen d'un nouveau ſyſtéme concernant la nature des Etres ſpirituels, en ce qu'il établit de l'analogie entre Dieu & la créature.* 330

Extrait de ce nouveau ſyſtéme.

L'Auteur s'y eſt propoſé de pouver que Dieu eſt reéllement étendu & ſolide. Mais il eſt dans une perpétuelle contradiction. D'abord il veut qu'il y ait de l'analogie entre Dieu & l'homme par rapport à l'étendue, & il convient en même temps & en termes formels, qu'il n'y a pas d'analogie entre la Nature divine & l'humaine, abſolument & en rigueur métaphyſique. Il établit pour baſe de cette prétendue analogie, d'un côté, la ſimplicité & l'immutabilité de Dieu, & de l'autre côté la corruptibilité & la diviſibilité de l'homme, comme s'il pouvoit réſulter des propriétés analogues de deux principes auſſi contraires. Il ne prétend pas que Dieu ſoit étendu & ſolide à la maniere des corps, quoiqu'il ſoit auſſi reéllement étendu & ſolide que les corps; il dit que l'étendue & la ſolidité de la ſubſtance divine nous ſont inconnues & inconceva-

bles: nouvelle contradiction, car il n'y a d'étendue & de ſolidité que celles des corps, puiſque ces mots n'expriment que ces propriétés obſervées dans la matiere; d'où il réſulte que ce qu'on appelle étendue & ſolidité non matérielles, inconnues & inconcevables, ne ſont rien de ſemblable à ces propriétés de la matiere. L'Auteur du nouveau ſyſtême rapporte enſuite un texte de Newton qui fait bien voir que les plus grands génies ſont ſujets à déraiſonner comme les eſprits les plus bornés. Le philoſophe anglois y ſoutient que Dieu eſt tout œil, tout oreille, tout bras, tout cerveau, & tout puiſſance ſenſitive, intelligente & active; mais d'une maniere qui nous eſt abſolument inconnue. *Deus totus eſt ſui ſimilis, totus oculus, totus auris, totus cerebrum, totus brachium; totus vis ſentiendi, intelligendi & agendi; ſed more minime humano, minime corporeo, more nobis prorſus ignoto.* Cela vaut bien autant que de dire avec J. le Clerc, que Dieu voit tout & entend tout, ſans avoir ni œil ni oreille. On cite encore Mr. l'Abbé de Houteville qui dit que Dieu n'eſt point corps à la maniere des ſubſtances étendues, que cependant il en a tout le poſitif, toute la vérité, toute la perfection, toute la bonté, qu'il contient éminemment auſſi la perfection de l'intelligence, & qu'il jouit éternellement en propre de tout ce qu'il y a de réel dans ce qui peut être. Ces prétentions ont été ſuffiſamment diſcutées dans le Chapitre LXIII. L'Auteur conclut par ces paroles remarquables: „ Au lieu de diſtinguer, „ comme on fait, les Etres en *ſpirituels* & *corporels*; il con„ vient mieux de les diſtinguer en *viſibles* & *palpables* & en „ *inviſibles* & *impalpables* à nos ſens groſſiers." Il n'y a donc que des corps ſelon lui, les uns viſibles & palpables, les autres inviſibles & impalpables à nos ſens groſſiers, mais viſibles & palpables ſans-doute à des ſens plus ſubtils que les nôtres. Cette concluſion, toute ſinguliere qu'elle eſt, n'eſt point encore d'accord avec le reſte du ſyſtême; car ſi Dieu n'eſt pas étendu à la maniere des corps, il n'eſt point corps même inviſible & impalpable à nos ſens groſſiers; ou s'il eſt corps, quelque ſubtil qu'il ſoit, il n'y a point d'inconvénient à le dire étendu à la manierere des corps. Au contraire un corps, s'il eſt étendu, l'eſt aſſurément à la maniere des corps. Il auroit donc été plus juſte de diſtinguer les Etres, en Etres d'une étendue matérielle ou corporelle, & en Etres d'une étendue incorporelle. Cela paroît plus conforme aux principes du nouveau ſyſtême, & ne l'eſt pas davantage à la raiſon, puiſque nous ne connoiſſons l'étendue que comme une qualité de la matiere, & qu'il y a de la contradiction à admettre une étendue immatérielle.

CHAPITRE LXXXIII. *Suite de l'examen du nouveau ſyſtême concernant la Nature des Etres ſpirituels.* - - - - page 357

Extrait d'une Lettre *de l'Auteur du nouveau ſyſtême*

*concernant la Nature des Etres ſpirituels à Mr. F.*** à M.*

L'Auteur s'appuie de nouvelles autorités. Il cite d'abord le Pere Mallebranche qui enſeignoit qu'il n'y avoit que Dieu ſeul avant que le monde fût créé, & qu'il n'a pu le produire ſans connoiſſance & ſans idée; que par conſéquent ces idées que Dieu en a eues ne ſont point différentes de lui-même, & qu'ainſi toutes les créatures, même les plus matérielles & les plus terreſtres, ſont en Dieu quoique d'une maniere ſpirituelle, & que nous ne pouvons comprendre. On infere delà que Dieu n'a pu créer l'étendue ſans avoir l'idée de l'étendue; que Dieu n'a pu avoir cette idée ſans archétype, & que cet archétype n'a pu être que l'étendue même de Dieu. Le même argument prouve que Dieu eſt un monſtrueux aſſemblage de toutes les eſſences qu'il a créées. Auſſi le Docteur Angelique dit-il que la nature réelle de chaque choſe conſiſte en ce par quoi elle participe en quelque ſorte de la Nature Divine. *Propria enim natura cujusque rei conſiſtit ſecundum quod per aliquem modum Naturam Dei participat.* En examinant ces idées étranges, on fait voir à quelle coſmogonie elles conduiſent, & combien elles inclinent vers le Spinoſiſme.

CHAPITRE LXXXIV. *Il n'y a point pluſieurs attributs en Dieu.* - - page 375

Cette diſtinction de pluſieurs attributs ou perfections dans Dieu, eſt groſſiérement calquée ſur ce que nous obſervons dans nous & dans nos ſemblables. Ces prétendus attributs de Dieu ne ſont que différens rapports humains ſous leſquels nous enviſageons ce que la Nature divine opere hors d'elle dans la Nature créée, ſelon notre maniere d'imaginer ſon action ſuppoſée. Ces rapports n'ont point de fondement réel en Dieu: ils n'en ont que dans la témérité de notre eſprit qui veut tout ſoumettre à ſes lumieres. On en ſera convaincu, ſi l'on veut faire attention à l'impoſſibilité où l'on eſt d'accorder ces attributs entre eux, aux variations étonnantes & à l'incertitude des différentes théories que l'on en a données juſques ici. Tout cela prouve bien ſenſiblement que nous avons fait nous-mêmes l'intelligence, la ſageſſe, la juſtice & la bonté de Dieu, en imaginant ce que nous ne comprenions pas par analogie à ce que nous avons remarqué & reconnu en nous.

CHAPITRE LXXXV. *Objection & réponſe.* 376

OBJECTION. „ *Dieu n'eſt pas en tout incompréhenſible, par rapport à nous. S'il en étoit ainſi, nous n'aurions de lui nulle idée, & nous n'en aurions rien à dire; mais nous pouvons & nous devons affirmer de Dieu, qu'il exiſte, qu'il a de l'intelligence, de la ſageſſe,*

„ *de la puiſſance, de la force, puiſqu'il a donné*
„ *de ces prérogatives à ſes ouvrages ; & qu'il*
„ *a ces qualités dans un dégré qui paſſe ce que*
„ *nous en pouvons concevoir :* 1°. *les ayant par*
„ *ſa nature, & par la néceſſité de ſon être,*
„ *non par communication & par emprunt :* 2°. *les*
„ *ayant toutes enſemble, & réunies dans un ſeul*
„ *être, très-ſimple & indiviſible ; & non par par-*
„ *ties, & diſperſées, telles qu'elles ſont dans les*
„ *créatures :* 3°. *les ayant enfin comme dans leur*
„ *ſource ; au lieu que nous ne les avons que par*
„ *des ruiſſeaux, & comme des goutes émanées de*
„ *ſon être infini, éternel, ineffable.*"

RE'PONSE *pour ſervir de récapitulation.*

CHAPITRE LXXXVI. *Dieu n'eſt ni bon, ni ſage, ni intelligent, ſuivant les principes & de l'aveu implicite de ceux qui le prétendent bon, ſage & intelligent.* - - page 378

Rien n'eſt plus évident, puiſqu'ils conviennent qu'il n'y a point d'analogie entre Dieu & l'homme, entre l'infini & le fini, entre le parfait & l'imparfait, à parler ſtrictement & en rigueur métaphyſique ; & que d'ailleurs ils reconnoiſſent une intelligence finie, une bonté finie, une ſageſſe finie.

CHAPITRE LXXXVII. *Si l'être eſt univoque entre Dieu & la créature* - - 379

EXAMEN DE CETTE PROPOSITION : *Dieu eſt, la créature eſt : donc il y a analogie entre eux par rapport à l'exiſtence.*

Quand on demande ſi l'être eſt univoque entre Dieu & la créature, il s'agit ou de l'être en général, ou de quelque maniere d'être particuliere. L'être en général, ou l'exiſtence abſtraite n'étant rien, ne peut être univoque entre Dieu & la créature. Du reſte il eſt indubitable qu'aucune maniere d'être particuliere ne peut devenir commune à Dieu & à la créature, ni analogue entre eux.

CHAPITRE LXXXVIII. *D'un reproche fait à Mallebranche.* - - - - 382

On lui a reproché de n'admettre d'autre Dieu que l'Etre en général, l'Etre vague & indéterminé, l'Etre abſtractivement & préciſément. Sans juger de l'équité de ce reproche, je crois avoir

avoir démontré que la notion vulgaire de la Divinité n'étoit qu'un aſſemblage d'abſtractions & de préciſions métaphyſiques que l'on nous donne pour des perfections divines. En effet on dit Dieu intelligent, bon, ſage, même étendu & ſolide, non pas à la maniere des ames & des corps, mais d'une maniere tout-à-fait différente & qui paſſe notre intellection. Quand on a ainſi diſtrait des idées de l'intelligence, de la ſageſſe, de la bonté, de l'étendue & de la ſolidité, tout ce que l'on en conçoit de particulier, que reſte-t-il? L'intelligence en général: c'eſt-à-dire rien que de vague & d'indéterreiné, des chimeres.

CHAPITRE LXXXIX. *Concluſion générale.* page 383

J'ai commencée par établir l'état de la queſtion, en conſidérant la notion vulgaire de la Divinité, à quoi elle ſe réduit, & comment elle s'eſt formée. Il ne m'a pas été difficile d'y appercevoir tous les traits d'un Anthropomorphiſme ſpirituel, auſſi réel que l'Anthropomorphiſme le plus groſſier. J'ai reconnu les ſources de cette erreur, dont j'ai aſſigné cinq principales: la foibleſſe de l'entendement humain, jointe à l'étrange démangeaiſon qu'il a de tout aſſervir à ſes lumieres, juſqu'à l'incompréhenſibilité de Dieu; l'abus des abſtractions; l'imperfection du langage & ſon influence ſur les opinions; la doctrine des idées éternelles & univerſelles de vérité, de vertu, de juſtice, d'ordre &c. enfin l'autorité des Livres Saints mal entendus. J'ai établi enſuite quelques principes généraux propres à faire ſentir qu'aucune des perfections attribuées indifféremment à Dieu, ne pouvoient convenir à ſon Eſſence infinie; que l'idée même que nous avons de la perfection ne lui étoit pas applicable. Je ſuis entré dans le détail particulier des attributions divines, tant les métaphyſiques comme l'aſéité, l'éternité, & toute ſorte d'infinité, que les morales, l'intelligence, la ſageſſe, la bonté, la liberté, la juſtice &c. Les attributs métaphyſiques par leſquels nous diſtinguons Dieu de la créature, ſe ſont trouvés convenir à cet Etre ſuprême qui eſt infiniment au deſſus de tout le créé. Les perfections morales qui confondent Dieu avec l'homme, juſqu'à faire le Créateur d'une nature ſemblable à celle des Etres créés, quoique plus parfaite, ont été jugées tout à fait diſproportionnées à la grandeur de l'Etre infini qui ne peut rien admettre de ce qui eſt dans une nature finie & intrinſéquement imparfaite. J'ai donc fait voir que Dieu n'étoit ni intelligent, ni bon, ni ſage, ni juſte, ni libre, &c. Je l'ai prouvé non ſeulement par des principes généraux inconteſtables & applicables à toutes ces qualités; mais encore par un examen très détaillé de chacune de ces facultés, de ce qu'elle eſt, de l'idée que nous en avons, & des élémens qui la conſtituent. Tout m'a confirmé qu'aucune de ces perfections ne pouvoit être dans Dieu en aucune façon. Guidé par l'amour pur de la vérité, je me ſuis rendu attentif aux preuves du ſentiment ordinaire qui les lui attribue. J'y ai

cherché des raiſonnemens ſolides, avec une envie ſincere de m'y rendre ſelon l'équité. J'y ai reconnu beaucoup d'illuſion, une contradiction preſque perpétuelle, beaucoup de mots vuides de ſens, une condeſcendance aveugle pour une autorité reſpectable que l'on interpretoit mal, & des principes d'où naiſſent des conſéquences très dangereuſes. J'oſe dire que les ſavans ſe ſont trop précipités & trop échauffés à expliquer l'intelligence, la ſageſſe, la bonté, la juſtice & la liberté divines; qu'il ſe ſont trop tôt embarraſſés des moyens d'accorder ces perfections dans Dieu. Ils devoient commencer par examiner de ſens-froid ſi elles pouvoient même ſe trouver dans Dieu. J'y reviens peut-être un peu tard, lorſque le préjugé a jetté de profondes racines. Les droits de la vérité ſont impreſcriptibles; mais me ſoupçonnera-t-on même d'avoir pu rencontrer le vrai, en combattant une opinion ſi univerſellement reçue? Il en ſera ce qu'il plaira aux hommes. S'ils ſont juſtes, ils ne condamneront pas mes idées avant que de les avoir examinées avec droiture.

APPENDICE *à la cinquieme Partie.*

Où l'Auteur fait voir que ſon ſentiment n'a rien de contraire à l'Ecriture Sainte. - page 385

I. Reſpect de l'Auteur pour les Livres Saints. Son ſentiment n'a rien qui leur ſoit contraire.

II. Suite de paſſages de l'Ecriture Sainte qui exaltent les attributs de Dieu, ſa force, ſa toute-puiſſance, ſa ſageſſe, ſa ſainteté, ſa bonté, ſa miſéricorde, ſa juſtice, ſon intelligence & ſa toute-ſcience.

III. Si l'on interprete ces paſſages par d'autres où l'incompréhenſibilité de Dieu eſt fortement prononcée, ſans aucune modification, on en inférera que Dieu n'eſt ni bon, ni ſage, ni intelligent, puiſque ces mots expriment des qualités que nous concevons. Il faut donc que que ce qui eſt appellé bonté, ſageſſe, intelligence dans les Livres Saints, ſoit quelque choſe de bien plus ſublime que la bonté, la ſageſſe & l'intelligence, quelque choſe en un mot d'inconcevable; & ces termes appliqués à Dieu ne doivent point être pris dans leur ſens naturel.

IV. Dans pluſieurs endroits de l'Ecriture les titres de bon, ſage, ſaint, même celui d'Etre, ſont attribués à Dieu ſeul excluſivement: attribution fauſſe au moins en ce qu'elle eſt excluſive, ſi ces mots appliqués à Dieu avoient la même ſignification que lorſqu'on les applique à la créature.

V. Dieu en déclarant *qu'il eſt celui qu'il eſt*, ſemble témoigner à Moyſe qu'il n'a point de nom, qu'il eſt ineffable, & qu'aucun titre ne peut exprimer ce qu'il eſt. Il prend néanmoins le nom de *Jehovah* pour condeſcendre à la foibleſſe des hommes, & c'eſt par une ſemblable condeſcendance que d'autres noms & titres lui ſont donnés, ſans qu'on doive les regarder comme réellement expreſſifs des perfections de Dieu.

Quant au mot *Jehovah*, il ne ſignifie pas proprement *l'Eternel*, mais *celui qui fait que les choſes ſoient*, c'eſt-à-dire le Créateur.

VI. L'Ecriture priſe à la lettre favoriſe plus le menſonge à certains égards que la vérité: par exemple, elle eſt beaucoup plus favorable au ſyſtême de l'étendue & de la corporéité de Dieu, qu'à celui de la ſpiritualité pure.

VII. Accord unanime de tous les théologiens ortodoxes à prendre dans un ſens métaphorique tous les paſſages des Livres Saints qui ſemblent ſuppoſer à Dieu des membres & des organes corporels, & tous ceux encore qui lui donnent des paſſions humaines.

VIII. Toutes les raiſons qui autoriſent cette interprétation, perſuadent de même de prendre dans un ſens figuré, tous les textes où il eſt parlé de la ſageſſe, de la bonté, de l'intelligence de Dieu, &c. Tout concourt à faire voir de la maniere la plus convaincante que l'Ecriture n'attribue à Dieu de la ſageſſe & de la bonté, que comme elle lui donne des yeux, des bras & des mains.

IX. On auroit tort d'alléguer contre ce ſentiment l'autorité des docteurs qui ont penſé le contraire, puiſque cette autorité n'eſt confirmée ni par la raiſon ni par l'Ecriture. On a montré ailleurs les ſources de cet Antropomorphiſme ſubtil preſque univerſel, & comment les ſavans ont pu donner dans l'illuſion ſur ce point: on a fait remarquer combien la notion vulgaire de la Divinité & de ſes attributs entraîne de contradictions, & combien on varie dans la maniere de l'expliquer & de la développer: variations qui doivent être reputées au moins des préſomptions de la fauſſeté.

X. Il y a donc une eſpece d'idolâtrie apparente dans l'Ecriture inſpirée par Dieu même. Cela eſt évident, puiſqu'il y eſt dit que Dieu a des yeux, des bras & des mains, &c. La groſſiéreté du peuple Hébreu, à laquelle ſes conducteurs & ſes prophêtes ſe prêterent, ſous la direction de Dieu qui les inſpira, rendit néceſſaires cette foule de ſymboles groſſiers ſous leſquels ils lui parlerent de la Divinité. Symboles de deux genres, les uns pris du corps de l'homme, les autres de l'ame humaine. Nous avons enfin appris à apprécier les premiers; mettons auſſi les autres à leur juſte valeur. La lettre tue, & l'eſprit vivifie.

Fin de la Table du Tome ſecond.

A01 14534 58